نشر دانژه

عشق و اراده

چاپ سوم

هو العلیم

عشق و اراده

نویسنده

رولو می

مترجم

دکتر سپیده حبیب

نشر دانژه

سرشناسه: می، رولو، ۱۹۰۹ - ۱۹۹۴م May, Rollo
عنوان و نام پدیدآور: عشق و اراده/ نویسنده رولو می؛ مترجم سپیده حبیب.
مشخصات نشر: تهران: دانژه، ۱۳۹۳.
مشخصات ظاهری: ۴۴۸ص.
شابک: 9786002500106
یادداشت: عنوان اصلی: . Love and will
یادداشت: واژه‌نامه. / یادداشت: کتابنامه. / یادداشت: نمایه.
موضوع: امور جنسی
موضوع: عشق
موضوع: اراده
شناسه افزوده: حبیب، سپیده، ۱۳۴۹ -، مترجم
رده بندی کنگره: ۱۳۹۰ ۵ع۹م/BF۶۹۲
رده بندی دیویی: ۱۵۲/۴۳۲
شماره کتابشناسی ملی: ۲۵۸۰۶۶۱

عنوان: عشق و اراده

نویسنده: رولو می

مترجم: دکتر سپیده حبیب

مدیر تولید: داریوش سازمند

صفحه‌آرایی: گروه گرافیکی ارشیا

ناشر: دانژه

لیتوگرافی، چاپ‌وصحافی: طیف نگار

شمارگان: ۱۱۰۰ نسخه / **قطع:** رقعی

نوبت چاپ: اول ـ ۱۳۹۳ / سوم ۱۳۹۵

شابک: ۶-۱۰-۲۵۰۰-۶۰۰-۹۷۸

تهران: خیابان استاد مطهری ـ خیابان سلیمان خاطر (امیراتابک)، کوچه اسلامی، شماره ۴/۲
کدپستی: ۱۵۷۸۶۳۵۸۱۱ صندوق‌پستی: ۴۱۴۶-۱۴۱۵۵ تلفن: ۸۸۸۴۶۱۴۸ ـ ۸۸۸۴۲۵۴۳ تلفکس: ۸۸۸۱۲۰۸۳
نشانی دفتر پخش: تهران، خیابان انقلاب، خیابان ۱۲ فروردین، بن بست خسروی، پلاک ۱
تلفن: ۶۶۴۷۶۳۷۵ - ۶۶۴۶۲۰۶۱ فکس: ۶۶۴۷۶۳۸۹

فهرست مطالب

بخش دوم: اراده

بخش سوم: عشق و اراده

سخن ناشر

از آغاز تاکنون، بر این پیمان درونی نانوشته، پای‌بند بوده‌ایم که در داوری آثاری که قرار است توسط این مؤسسه انتشار یابد، چندین ملاک را مدنظر داشته باشیم: اول اینکه محتوای نوشته با اصول مسلم و مبانی شرع مقدس و مذهب حقه تضادی نداشته باشد، دوم آنکه از احترام و شأن فرهنگ ایرانی اسلامی که محصول هزاران سال مقاومت و شکیبایی همه اقوام ایرانی و رمز پایداری، ماندگاری و سرافرازی است کاسته نشود. سومین و چهارمین ملاک این است که نوشته باید از پشتوانه‌ی نظری و علمی برخوردار باشد و شاخ و برگ‌های آن از ریشه‌ای محکم و منطقی تغذیه کند و دست آخر موجب تحکیم بنیاد خانواده و توسعه مهر و امید در خوانندگان شود. با این اوصاف، گاه به سبب تفاوت سلیقه و نگرش، ممکن است آثاری جواز عبور نیابند و یا با حذف برخی نکات از تمامیت و سودمندی اثر بکاهد.

به هر حال کتاب پیش رو بر اساس ملاک‌های یاد شده برگزیده و برای برگرداندن آن به فارسی، به مترجم محترم آن پیشنهاد گردید. تصور مترجم و ناشر بر این بود و هست که ترجمه و انتشار این کتاب و نظایر آن به دلایلی که خوانندگان فرهیخته خود آن را تصدیق خواهند کرد، برای جامعه‌ی کتاب‌خوان امروز ما بسیار سودمند است.

جا دارد ناشر در همین جا از مترجم توانا، دانش‌دوست و فروتن، سرکار خانم دکتر سپیده حبیب که با دقت، چیره‌دستی و اشتیاق پیشنهاد ترجمه این اثر را پذیرفتند و با ارایه یادداشت‌های عالمانه در پانوشت بر غنای کتاب افزوده‌اند، سپاسگزار باشد.

رولو می، در این کتاب که یکی از برجسته‌ترین آثار اوست و به تعبیر خودش محصول ۳۰ سال تأمل و جستوجوی ژرف او در مورد دو خصیصه‌ی بنیادی روح انسان است، عشق و اراده را که به ظاهر متناقض می‌نماید موضوع محوری پژوهش قرار داده است. نویسنده نشان می‌دهد که زورمندان در طول تاریخ و به ویژه سرمایه‌داری جهانی در قرون اخیر با پشتوانه‌ی نگاه مادی غرب، کمر به نابودی عشق و اراده بسته‌اند.

در نگاه او، عشق و اراده گرچه پیش‌تر موجب رفع مشکلات می‌شدند، امروز خود معضل به حساب می‌آیند. او در این اثر همه‌ی لایه‌های عشق و مراتب و جلوه‌های آن را به تفصیل می‌کاود، به این نتیجه می‌رسد که چون عشق را گم کرده‌ایم به فنون سکس‌ورزی رو آورده‌ایم. خود را به دیگران می‌آویزیم و خود را قانع می‌کنیم که این آویختگی عشق است. اراده نمی‌کنیم چون می‌ترسیم اگر چیز یا کسی را برگزینیم، چیز یا کس دیگر را از دست بدهیم. از فاربر (Farber) نقل می‌کند که ناهنجاری اصلی روزگار ما در همین ناکامی اراده است و عصر ما را باید عصر اراده‌ی بیمار نامید، نه‌تنها اراده که عشق بیمار است. مبتذل‌سازی عشق در ادبیات و هنر، ریشخند کردن عشق حقیقی و دست نیافتنی بودن دوست داشتن واقعی، بالا رفتن میزان طلاق، بی‌معنا شدن سکس و در دسترس بودن بیش از پیش آن همه نشانه‌ی عشق بیمار است. رولو می نشان می‌دهد که وقتی راه‌مان را گم می‌کنیم تندتر می‌دویم. به‌رغم انتقادهای اساسی او بر مدرنیته و تحقق‌گرایی، در دام نسبیت‌گرایی و نیهیلیسم گرفتار نمی‌شود. بی‌آنکه رولو می از فلسفه شیعی و عرفان اسلامی نام ببرد، خواننده با شگفتی درمی‌یابد که سیر کمال را عمودی و استعلایی می‌بیند و آن‌چنان از مراتب عشق سخن می‌گوید که به زعم مترجم و ناشر اگر قرار بود شواهدی از گفته‌ی حکیمان، شاعران و عارفان ایرانی بر گفتارهای این کتاب آورده می‌شد، اثری بس حجیم پدید می‌آمد. روشن است که نقدهای رولو می و آسیب‌شناسی او مربوط به جامعه‌ی آمریکا و اروپاست و چون همزمان هم متأله و هم روان‌شناس و هنرمند

است، همچون طبیبی حاذق زنگ خطر شیوع طاعون‌زدگی را به صدا درمی‌آورد، که البته هشداری است برای جوامعی که غرب را الگوی توسعه‌ی خود ساخته‌اند.

به هر تقدیر، از آنجا که عشق امری شهودی و جوشیدنی است، اگـر خواننـده تاکنون تجربه‌ای از آن نداشته، حتی اگر با تأملی درخور مطالعـه‌ی کتـاب را بـه پایان برد، در نخواهد یافت که عشق چیست، اما به روشنی خواهد فهمید که چه چیز یا چه چیزهایی عشق نیست. رولو می نیز چون حافظ دریافتـه کـه «هرگـز نمیرد آنکه دلش زنده شد به عشق» و نیز تناقض عشق و اراده را ایـن‌گونـه رفـع می‌کند کـه «مـن از آن روز کـه در بنـد تـوام آزادم» و اینکـه عاشـق افـسرده و دل‌مرده نیست.

ربنا لاتؤاخذنا إن نسینا او أخطانا

دی ۱۳۹۲

دیباچه

همه‌ی آنچه هست، دل‌انگیز است. آفتاب از فراز کوه سر بر می‌آورَد و سبزی شگفت‌انگیز نیوهمپشایر با پُرمایگی وافرش از دره‌ی ژرف سرازیر می‌شود. گویی درختان در طول شب اندکی قد کشیده‌اند و علفزار با میلیون‌ها سوسن وحشی سیاه‌چشم از هم شکفته است.

این رفت و آمد بی‌پایان، بازگشت ابدی: روییدن، جفت‌گیری، مردن و دوباره روییدن را باز حس می‌کنم. و می‌دانم آدمیزاد هم بخشی از این رفت و بازگشت ابدی‌ست، بخشی از اندوهش و بخشی از آهنگش. ولی شعور انسانِ جست‌وجوگر فرامی‌خوانَدش تا از این بازگشت ابدی برگذرَد. من نیز مانند دیگرانم جز آنکه جست‌وجویی متفاوت را برگزیده‌ام. همواره بر این اعتقاد بوده‌ام که باید در جست‌وجوی حقیقت درونی بود با این باور که میوه‌ی ارزش‌های آینده تنها زمانی قادر به رشد است که بذرش را تاریخ امروز ما افشانده باشد. معتقدم به‌ویژه در این سده‌ی بیستمِ در حال گذار، زمانه‌ای که حاصل کامل شکست ارزش‌های درونی‌مان را به نظاره نشسته‌ایم، بسیار مهم است که به جست‌وجوی سرچشمه‌ی عشق و اراده برخیزیم.

رولو می

هولدرنس، نیوهمپشایر، ۱۹۶۹

پیش‌گفتار: دنیای اسکیزوئید ما

کاساندرا[1]: پیشگویی که مرا به این کار واداشت، آپولو بود. ...
همسُرایان: آیا از همان زمان در خلسه‌ی درایت خدایان فرو رفتی؟
کاساندرا: آری؛ حتی آن زمان نیز عاقبت شهرم را می‌دانستم.
از نمایش‌نامه‌ی **آگاممنون**[2]، نوشته‌ی **اسخیلوس**[3]

نکته‌ی تکان‌دهنده درباره‌ی عشق و اراده در زمانه‌ی ما این است که گرچه در گذشته این دو را پاسخ معضلات زندگی قلمداد می‌کردند، اکنون خودشان به مشکل بدل شده‌اند. این موضوع همواره صحیح است که عشق و اراده در دوره‌های گذار با مشکلات بیشتری مواجه‌اند؛ و زمانه‌ی ما، دوره‌ای به‌شدت در حال گذار است. اسطوره‌ها و نمادهای کهنی که خود را با آن‌ها سازگار می‌کردیم، از میان رفته‌اند، تشویش و اضطراب فراگیر شده؛ به یکدیگر می‌آویزیم و می‌کوشیم خود را متقاعد کنیم که آنچه احساس می‌کنیم، عشق است؛ اراده

۱ـ کاساندرا: دختر پریام پادشاه تروآ در اساطیر یونان و کنایه از کسی که پیش‌بینی و هشدارش نادیده گرفته می‌شود-م.

۲ـ آگاممنون: شاه مای‌سینا و سرفرمانده‌ی یونانیان در جنگ تروآ و نام نمایشنامه‌ای از اسخیلوس-م.

۳ـ Aeschylus: نمایشنامه‌نویس یونانی (۵۲۵-۴۵۶ ق. م) که او را پدر یا بنیان‌گذار تراژدی نام نهاده‌اند. از او سه تراژدی بر جای مانده که نخستین تراژدی‌های یونانی‌اند-م.

نمی‌کنیم چون می‌ترسیم اگر چیزی یا کسی را برگزینیم، چیز یا کس دیگری را از دست بدهیم و بسیار نامطمئن‌تر و نگران‌تر از آنیم که به چنین پیشامدی تن در دهیم. در نتیجه اساس وجودمان از احساسات و فرایندهای مرتبطی که عشق و اراده، دو نمونه‌ی شاخص آن‌هاست، تهی می‌شود. فرد به اجبار در خود فرو می‌رود؛ با شکل جدیدی از بحران هویت به صورت «حتی اگر بدانم که هستم»، «مهم نیستم» و «قادر نیستم دیگران را تحت تأثیر قرار دهم» درگیر می‌شود. مرحله‌ی بعدی بی‌احساسی[1]ست. و مرحله‌ی بعد خشونت است. زیرا هیچ انسانی قادر نیست تجربه‌ی کرخت‌کننده‌ی عجز و ناتوانی خود را به مدت طولانی تاب آورَد.

زمانی تأکید بر اینکه عشق راه حل معضلات زندگی‌ست و اعتمادبه‌نفس افراد بسته به اینکه در آن توفیق یافته باشند یا نه، افزایش یا کاهش می‌یابد، عالی و فوق‌العاده به نظر می‌آمد. کسانی که معتقد بودند آن را یافته‌اند، بیش از اندازه خود را حق‌به‌جانب می‌دیدند و با اطمینان آن را دلیل آشکار رستگاری‌شان می‌دانستند همان گونه که یک کلوین‌گرا[2]، ثروتش را گواه روشنی بر مقرب و برگزیده بودن‌اش از سوی خدا می‌دانست. کسانی هم که نمی‌یافتندش، فقط سوگوار آن نبودند، بلکه به میزانی بسیار عمیق‌تر و درونی‌تر خود را خسران‌زده می‌دیدند و اعتمادبه‌نفس‌شان آسیب می‌دید. خود را گونه‌ی جدیدی از پاریا[3] می‌دانستند، افرادی منفور و مطرود که در حین روان‌درمانی اذعان می‌کردند صبح خیلی زود بیدار می‌شوند نه به این دلیل که صرفاً تنها یا مغمومند، بلکه با این اعتقاد زجرآور که راز بزرگ زندگی را درک نکرده‌اند. و در تمامی این مدت، همراه با نرخ فزاینده‌ی طلاق، افزایش مبتذل‌سازی عشق در ادبیات و هنر و این

1- apathy

۲ـ Calvinist: پیرو آموزه‌های جان کلوین که آمرزش و رستگاری را منوط به پیش‌گزینی انسان از سوی خداوند می‌دانست ـم.

۳ـ pariah: عضو پایین‌ترین طبقه‌ی اجتماعی در هند ـم.

واقعیت که سکس برای بسیاری از افراد بی‌معنا شده چون بیش از پیش در دسترس است، این «عشق» به طرز هراس‌انگیزی، گریزپا و نایاب شده، اگر نگوییم به وهمی تمام‌عیار بدل شده است. بعضی از اعضای جناح سیاسی چپ جدید به این نتیجه رسیده‌اند که ماهیت جامعه‌ی مادی و کاسب‌کار ما عشق را نابود کرده و اصلاحات پیشنهادی آن‌ها، شامل این هدف اختصاصی‌ست که «دنیایی بسازیم که عشق در آن ممکن‌تر باشد.»[۱]

قابل درک است که در چنین موقعیت متضادی، شکل جنسی عشق - عامه‌پسندترین پله از نردبان رهایی - به مشغولیت ذهنی ما بدل شود؛ زیرا به نظر می‌رسد سکس که در زیست‌شناسی گریزناپذیر آدمی ریشه دارد، همواره می‌تواند دست‌کم رونوشتی از عشق را ارائه دهد. ولی سکس هم بیش از آنکه برای انسان غربی، رهایی به ارمغان آورده باشد، چون لاکِ لاک‌پشت، بار سنگینی بر دوشش شده است. کتاب‌هایی که درباره‌ی فنون عشق و سکس به چاپ می‌رسند، گرچه برای چند هفته در فهرست پرفروش‌ترین‌ها قرار می‌گیرند، طبلی توخالی‌اند: به نظر می‌رسد بیشتر افراد حتی با سطح آگاهی پایین می‌دانند وقتی چنین سراسیمه در پی یافتن فنونی برای رهایی هستیم، یعنی راه رسیدن به رهایی را هرچه بیشتر گم کرده‌ایم. این عادت دیرین و طعنه‌آمیز ما انسان‌هاست که وقتی راهمان را گم می‌کنیم، تندتر می‌دویم؛ و ما نیز هنگامی که ارزش و معنای عشق را گم کرده‌ایم، بیش از پیش به پژوهش، آمار و کمک‌های تکنیکی در سکس چنگ انداخته‌ایم. مطالعات کینزی و پژوهش مسترز-جانسون با تمامی نقاط ضعف و قوت‌شان، نشانه‌های بیماری در فرهنگی را آشکار می‌کنند که در آن، معنای شخصی عشق به‌تدریج و به طرز پیش‌رونده‌ای گم شده است. در گذشته عشق را نیروی برانگیزاننده می‌دانستند، نیرویی که می‌توان بر آن تکیه کرد تا در زندگی به جلو براندمان. ولی تغییر جهت پیش‌آمده در روزگار ما نشان می‌دهد که نیروی برانگیزاننده اکنون خود زیر سؤال رفته است. عشق به مشکلی برای خودش بدل شده است.

بنابراین عشق در واقع به نفی‌کننده‌ی خود بدل شده به طوری که برخی از محققان زندگی خانوادگی به این نتیجه رسیده‌اند که عشق به‌سادگی نام شیوه‌ای‌ست که اعضای قدرتمند خانواده برای کنترل اعضای دیگر به کار می‌گیرند. رونالد لینگ[1] معتقد است عشق پوششی‌ست برای خشونت.

در مورد اراده نیز می‌توان همین را گفت. این اعتقاد را از اجداد ویکتوریایی‌مان به ارث برده‌ایم که تنها مشکل حقیقی در زندگی، گرفتن تصمیم منطقی در این باره است که چه بکنیم و پس از آن اراده آماده خواهد بود که مانند «معلم» وادارمان کند آن کار را انجام دهیم. اکنون دیگر مسئله این نیست که تصمیم بگیریم چه بکنیم، بلکه باید *تصمیم بگیریم که چگونه تصمیم بگیریم. اساسی‌ترین پایه‌ی اراده خود به ورطه‌ی سؤال افکنده شده است.*

آیا اراده وهمی بیش نیست؟ بسیاری از روان‌شناسان و روان‌درمانگران از فروید به بعد، استدلال کرده‌اند که جز این نیست. اصطلاحاتی نظیر «نیروی اراده» و «اراده‌ی آزاد» که در واژه‌نامه‌های پدران‌مان، واژه‌هایی بسیار ضروری بودند، از تمامی مباحث فرهنگی معاصر به‌کلی حذف شده‌اند یا به تمسخر مورد استفاده قرار می‌گیرند. مردم به روان‌درمانگران مراجعه می‌کنند تا جایگزینی برای اراده‌ی گمشده‌ی خویش بیابند: یاد بگیرند چگونه «ناخودآگاه» را وادارند زندگی‌شان را سروسامان دهد، یا تازه‌ترین فن شرطی‌شدن را بیاموزند تا قادر باشند به شیوه‌ی خاصی رفتار کنند، یا داروی جدیدی را به‌کار برند که انگیزه‌ای برای زندگی آزاد می‌کند. یا تازه‌ترین شیوه‌های «آزادسازی هیجان» را بیاموزند بی‌آنکه متوجه باشند این هیجان چیزی نیست که شما برایش تقلا کنید بلکه محصول جانبی شیوه‌ی برخورد شما با یک موقعیت خاص زندگی‌ست. و پرسش این است که *برای* چه می‌خواهند از این موقعیت استفاده کنند؟ لسلی فاربر[2] در مطالعه‌اش بر روی اراده، تأکید می‌کند که ناهنجاری اصلی روزگار ما در همین ناکامی اراده نهفته است و عصر ما را باید «عصر اراده‌ی بیمار» نامید.[۲]

1- Ronald Laing 2- Leslie Hillel Farber (1912-1981)

در زمانه‌ای که چنین گذار بنیادینی را از سر می‌گذرانَد، فرد به‌سوی آگاهی خودش سوق داده می‌شود. وقتی پایه‌های عشق و اراده متزلزل شوند و همه‌چیز رو به نابودی روَد، برای یافتن سرچشمه‌های عشق و اراده چاره‌ای نداریم جز تلاش برای راه یافتن به زیر پوسته‌ی سطحی و جست‌وجو در درون خودآگاهی خودمان و «خودآگاهی برزبان‌نیامده‌ی جمعی» جامعه‌مان. من از واژه‌ی «سرچشمه» استفاده می‌کنم: اصطلاح فرانسوی‌ها برای مبدأ رودخانه، چشمه‌ای که آب از آن به بیرون می‌تراود. اگر سرچشمه‌هایی را که عشق و اراده از آن‌ها پدید می‌آید و جاری می‌شود بیابیم، شاید بتوانیم قالب‌های جدیدی کشف کنیم؛ قالب‌هایی که این تجربه‌های خاص برای دوام آوردن در عصر نوینی که به‌سوی آن در حرکتیم نیازمند آنند. با این تعریف، پژوهش ما، مانند هر کاوش مشابهش، پژوهشی اخلاقی خواهد بود، زیرا ما در جست‌وجوی پایه‌هایی هستیم که اخلاقیات عصر نوین بر آن‌ها استوار خواهد شد. هر فرد خوش‌قریحه‌ای خود را در مقام استیون دِدالوس[1] می‌یابد که: «پیش می‌روم ... تا بر سندان روح خویش، وجدان ازلی مردمانم را بکوبم.»

اصطلاح «اسکیزوئید[2]» که در عنوان این فصل به‌کار رفته، یعنی بیرون از دسترس؛ گریزنده از روابط صمیمی؛ ناتوان در احساس. این اصطلاح را برای اشاره به ناهنجاری روانی به‌کار نبرده‌ام، بلکه به وضعیت کلی فرهنگمان و به گرایش‌های مردم که به این وضعیت شکل می‌دهد، اشاره کرده‌ام. آنتونی استور[3] که آن را از دیدگاه ناهنجاری روانی فردی توصیف کرده، معتقد است فرد اسکیزوئید، خشک و بی‌روح، گوشه‌گیر، مغرور و بی‌اعتناست. این حالت ممکن است به تهاجمی خشن نیز منجر شود. استور می‌گوید همه‌ی این‌ها نقاب پیچیده‌ای‌ست برای اشتیاق سرکوب‌شده به عشق. بی‌اعتنایی فرد اسکیزوئید، دفاعی‌ست در برابر پرخاش‌جویی و سرچشمه‌اش عبارت است از تحریف عشق و

۱ـ Stephen Dedalus: قهرمان کتاب «چهره‌ی مرد هنرمند در جوانی»، اثر جیمز جویس. کتاب با جمله‌ای که دراینجا نقل شده، به پایان می‌رسد.ـم.

2- schizoid

3- Anthony Storr

اعتماد در دوران نوزادی که او را برای همیشه از عشق واقعی ترسانده «زیرا عشق را تهدیدکننده‌ی زندگی‌اش نمایانده است.»[۳]

تا اینجا با استور موافقم، ولی بحث من اینجاست که وضعیت اسکیزوئید، در دوره‌ی گذار ما، یک گرایش عمومی‌ست و «درماندگی و مورد غفلت واقع‌شدن» در دوران نوزادی که اِستور به آن اشاره می‌کند، تنها نتیجه‌ی رفتار والدین نیست بلکه نتیجه‌ی تقریباً همه‌ی وجوه فرهنگ ماست. والدین خود درمانده و نماینده‌ی ناخواسته‌ی فرهنگ ما هستند. انسان اسکیزوئید، محصول انسان تکنولوژیک است. شیوه‌ای‌ست برای زندگی که روز به روز بیشتر مورد استفاده قرار می‌گیرد و ممکن است به انفجار خشونت و ویرانگری منجر شود. اسکیزوئید در شکل «هنجار»ش، نیازی به سرکوب و واپس‌رانی ندارد. اینکه شخصیت اسکیزوئید در هر مورد خاص، بعدها به وضعیت شبه‌اسکیزوفرنیک بدل شود، موضوعی‌ست که فقط آینده تعیین می‌کند. ولی اگر فرد ویژگی‌های اسکیزوئید موجود در خود را به‌صراحت بپذیرد و با آن‌ها رودررو شود، احتمال چنین اتفاقی کمتر می‌شود، همان طور که بسیاری از بیماران چنین می‌کنند. آنتونی استور خاطرنشان می‌کند که شخصیت اسکیزوئید «معتقد است دوست‌داشتنی نیست و انتقاد را نوعی مورد حمله واقع‌شدن و تحقیر می‌داند.»[۴]

با وجود ارزشی که برای توصیف استور قائلم، یک نکته هست که آن را ناکارآمد می‌کند و آن جایی‌ست که به نقل قول از فروید، دکارت، شوپنهاور و بتهوون را نمونه‌هایی از شخصیت اسکیزوئید معرفی می‌کند. «در مورد دکارت و شوپنهاور، بیگانگی شدیدشان با عشق، عامل زایش فلسفه‌های‌شان است.» و در مورد بتهوون:

> بتهوون برای جبران نومیدی و ناخشنودی‌اش از انسان‌ها، دنیایی آرمانی از عشق و دوستی تصور کرد. ... موسیقی‌اش، شاید به‌وضوح بیش از هر آهنگ‌ساز دیگری، تجلی ستیزه‌جویی در قدرت، زورمندی و سخت‌جانی‌ست. به‌سادگی می‌توان تصور کرد که اگر نتوانسته بود کینه و پرخاش‌جویی‌اش را در موسیقی‌اش پالایش کند، ممکن بود با یک روان‌پریشی پارانوئید از پای درآید.[۵]

معضل استور آن است که اگر این مردان را دچار ناهنجاری روانی فرض کنیم، در صورت «شفا» یافتن، اثری هم خلق نمی‌کردند. بنابراین، معتقدم باید اعتراف کرد وضعیت اسکیزوئید، شیوه‌ای راهگشا برای کنار آمدن با موقعیت‌های عمیقاً دشوار است. در حالی که سایر فرهنگ‌ها، افراد اسکیزوئید را به سوی خلاقیت می‌رانند، فرهنگ ما آنان را منزوی‌تر و ماشینی‌تر می‌کند.

در تمرکز بر مشکلات عشق و اراده، ویژگی‌های مثبت زمانه‌مان و استعدادهایی را که برای کامیابی‌های فردی دارد، فراموش نمی‌کنم. پر واضح است که وقتی زمانه قیدها و وابستگی‌های فکری و عاطفی‌اش را می‌گسلد و هر فرد تا حدودی به حال خود رها می‌شود، افراد بیشتری به‌سوی خودشناسی و درک خویشتن گام برمی‌دارند. این مسئله هم صحیح است که وقتی فرد در ضعیف‌ترین موقعیت خود قرار می‌گیرد، بیشترین سروصدا و فریاد را درباره‌ی قدرت فردی از او می‌شنویم. ولی من درباره‌ی مشکلات می‌نویسم؛ و این‌ها چیزی نیست جز هیاهویی برای جلب توجه ما.

مشکلات ویژگی‌های شگرفی دارند که هنوز به‌طور کامل به آن‌ها پرداخته نشده: *آن‌ها آینده را پیشگویی می‌کنند*. مشکلات یک دوره، بحران‌های اگزیستانسیالی هستند که می‌توانند حل شوند ولی هنوز نشده‌اند؛ و بدون در نظر گرفتن این نکته که از واژه‌ی «حل شدن» چه برداشتی داشته باشیم، اگر امکان جدیدی در بین نباشد، بحرانی هم در کار نخواهد بود، بلکه با نومیدی سروکار خواهیم داشت. پیچیدگی‌های روان‌شناختی ما، بیانگر آرزوهای ناخودآگاه ما هستند. مشکلات زمانی رخ می‌نمایانند که با جهان‌مان رودررو می‌شویم و آن را برای خود یا خود را برای آن نابسنده و ناکافی می‌بینیم؛ چیزی آزارمان می‌دهد، ناجور است و آن گونه که ییتس[1] بر زبان آورده:

ما ... حس می‌کنیم

۱ـ Yeats: ویلیام باتلر ییتس، شاعر ایرلندی ـم.

رنج جراحت‌ها را
درد ضربه را ....

مشکلات پیشگویی‌کننده

من این کتاب را بر اساس تجربه‌ی ۲۵ سال کار فشرده‌ی خود می‌نویسم که به عنوان درمانگری روان‌کاو، به درمان کسانی پرداخته‌ام که می‌کوشند با تعارض‌های خود روبه‌رو شوند و به آن‌ها بپردازند. زیربنای این تعارض‌ها، به‌ویژه در دهه‌ی گذشته، وجوه ازکارافتاده‌ی عشق و اراده بوده است. به عبارتی هر روان‌درمانگر همواره در حال پژوهش است یا باید باشد، پژوهش به معنای «کندوکاو» برای یافتن سرچشمه‌ها.

با همکاران روان‌شناس تجربی‌ام چالشی در این بحث دارم که فرمول‌بندی ریاضی اطلاعاتی که ما در درمان به‌دست می‌آوریم، غیرممکن است و اینکه چنین اطلاعاتی از کسانی حاصل می‌شود که از لحاظ روان‌شناختی، نماد «عدم تجانس» با فرهنگ خودند. همزمان از دوستان فیلسوفم می‌شنوم که اصرار دارند هیچ الگوی انسانی‌ای نمی‌تواند بر پایه‌ی داده‌هایی شکل بگیرد که عمدتاً از روان‌نژندی یا اختلال شخصیت حاصل شده است. من با هر دو این هشدارها موافقم.

ولی نه این روان‌شناسان در آزمایشگاه‌های‌شان و نه آن فیلسوفان در اتاق‌های کارشان، نمی‌توانند این واقعیت را نادیده بگیرند که اطلاعات حاصل از افراد تحت درمان ما، بسیار قابل‌ملاحظه و اغلب منحصربه‌فرد است. این اطلاعات فقط زمانی آشکار می‌شود که انسان بتواند تظاهر، ریا و دفاع‌های رایجی را که همگی ما در گفت‌وشنودهای اجتماعی «هنجار» در پس آن پنهان می‌شویم، بشکند. تنها در موقعیت‌های بحرانی عاطفی و صدمات روحی ـ یعنی همان موقعیت‌هایی که افراد را جویای کمک روان‌شناختی می‌کند ـ است که مردم درد و اضطراب آشکارسازی ریشه‌های عمیق مشکلات‌شان را تاب می‌آورند. به‌علاوه، این وضعیت شگرف هم وجود دارد که اگر ما در جهت کمک به فرد حرکت نکنیم، او نیز اطلاعات

قابل‌ملاحظه‌ای را افشا نمی‌کند یا *نمی‌تواند* چنین کند. اظهار نظر هری استک سالیوان درباره‌ی پژوهش در روان‌درمانی، هنوز هم به اندازه‌ی زمانی که آن را مطرح کرد، قانع‌کننده است که گفته: «اگر مصاحبه‌تان در جهت کمک به فرد طراحی نشده باشد، آنچه به دست می‌آورید، اطلاعاتی ساختگی‌ست نه واقعی.»[۶]

درست است که ساماندهی اطلاعاتی که از بیماران‌مان به‌دست می‌آوریم، حتی اگر ممکن باشد، بسیار سطحی از کار درخواهد آمد. ولی این اطلاعات مستقیماً با زبان تعارض‌های بلافصل انسان و تجربه‌ی زندگانی او سخن می‌گویند و غنای معنایی‌شان، بیش از دشواری‌های تعبیر و تفسیرشان است. بررسی این نظریه که خشونت نتیجه‌ی درماندگی‌ست، یک چیز است و مشاهده‌ی تنش در یک بیمار و دیدن برق خشم یا نفرت در چشمانش و وضعیت بدنی‌اش که حاصل فشار فلج‌کننده‌ای‌ست که به خود می‌آورد و شنیدن صدای تنفس بریده‌بریده‌ی نزدیک به خفگی‌اش وقتی درد کتکی را دوباره تجربه می‌کند که سال‌ها پیش از پدر خورده آن هم وقتی خطایی نکرده بوده بلکه دوچرخه‌اش را دزدیده بودند ـ واقعه‌ای که به نفرت منجر شده و از آن زمان به بعد این نفرت را به هر چهره‌ی والدانه[1]‌ی موجود در دنیای‌اش از جمله منی که در اتاق با او نشسته‌ام تعمیم داده ـ یک چیز دیگر. چنین اطلاعاتی به معنای عمیق و واقعی کلمه، تجربی‌اند.

با احترام برای زیر سؤال بردن نظریه‌ای که پایه‌اش را بر اطلاعات حاصل از «نامتجانس‌ها» قرار می‌دهد، من نیز به نوبه‌ی خود همکارانم را به چالش می‌طلبم: مگر نه این است که هر تعارض انسانی، در کنار افشای مشکلات خاص هر فرد، ویژگی‌های جهان‌شمول انسانی را نیز آشکار می‌کند؟ وقتی سوفوکل با نمایش اُدیپ‌شاه، کشمکش پرتب‌وتاب انسان را، قدم‌به‌قدم، برای رسیدن به پاسخ «من کیستم و از کجا آمده‌ام»، نشان‌مان داد، تنها درباره‌ی ناهنجاری یک فرد نمی‌نوشت. روان‌درمانی در جست‌وجوی خاص‌ترین ویژگی‌ها و رویدادهای زندگی

1- parental figure

فرد است و هر درمانی که این مهم را از یاد ببرد، با کلی‌گویی‌های ملال‌آور، غیراگزیستانسیال و مبهم تضعیف خواهد شد. ولی روان‌درمانی، همچنین، عناصری را در تعارض انسانی این فرد خاص جست‌وجو می‌کند که برای خصوصیات دیرپا و ماندگار تجربه‌ی انسانی هر انسان اساسی‌ست و درمانی که این مهم را فراموش کند، آمادگی این را خواهد داشت که از آگاهی بیمار بکاهد و زندگی را برای او ملال‌آور و پیش‌پاافتاده کند.

روان‌درمانی هم وضعیت بلافصل «بیماری» فرد را آشکار می‌کند و هم ویژگی‌های کهن‌نمونه‌ای خاصی را که از آدمیزاد، انسان می‌سازد. این ویژگی‌هاست که به أشکال خاصی در یک بیمار خاص، ناجور و بدشکل شده و بیماری یا مشکلات روان‌شناختی او را پدید آورده است. تعبیروتفسیر مشکلات یک بیمار در روان‌درمانی، در عین حال تجلی ناقصی از خودتفسیرگری انسان در طول تاریخ است که در أشکال کهن‌نمونه‌ای ادبیات رخ نمایانده است. *ارستس* اسخیلوس و *فاوست* گوته دو مثال ناهمگون در این زمینه‌اند که هیچ‌یک به‌سادگی دو شخصیت مفروض را به‌تصویر نمی‌کشند: یکی به یونان در سده‌ی پنجم قبل از میلاد بازمی‌گردد و دیگری به آلمان سده‌ی نوزدهم؛ ولی ذهنیت‌ها و کشمکش‌ها، همان‌هایی‌ست که همه‌ی ما در هر سده و از هر نژادی، در حین رشد از سر می‌گذرانیم، می‌کوشیم به عنوان یک فرد هویت یابیم، در تکاپوییم تا با همه‌ی نیرویی که داریم، بر هستی‌مان مهر تأیید بزنیم، می‌کوشیم عشق بورزیم و بیافرینیم و همه‌ی سعی‌مان را می‌کنیم تا با سایر رویدادهای زندگی تا دم مرگ و حتی با خود مرگ روبه‌رو شویم. یکی از فواید زیستن در یک زمانه‌ی گذار ـ «عصر درمان»ـ این است که حتی وقتی می‌کوشیم مشکلات فردی‌مان را حل کنیم، این فرصت به ما تحمیل می‌شود که معنای تازه‌ای در انسان بیابیم و به ویژگی‌هایی که آدمیزاد را انسان می‌کند، نظری ژرف‌تر بیفکنیم.

بیماران ما کسانی‌اند که تمایلات نیمه‌آگاه و ناخودآگاه موجود در فرهنگ را بروز می‌دهند و از سر می‌گذرانند. روان‌نژند یا فردی که از آنچه امروزه اختلال

شخصیت می‌نامیم، در رنج است، با این ویژگی شناخته می‌شود که دفاع‌های معمول فرهنگی برایش کارساز نیست: وضعیت معمولاً دردناکی که خودش کم‌وبیش از آن آگاه است.[۷] «روان‌نژند» یا فرد مبتلا به «اختلال شخصیت»، مشکلاتی چنان شدید دارد که نمی‌تواند صرفاً با به‌کارگیری ساختارهای هنجار فرهنگی مثل اشتغال، تحصیل و مذهب در زندگی، حل‌شان کند. بیمار ما یا نمی‌تواند خود را با جامعه تطبیق دهد یا چنین کاری نمی‌کند. این به نوبه‌ی خود حاصل یک یا هر دو عنصر درهم‌تنیده‌ی زیر است. نخست، بداقبالی‌ها یا تجربیات خاص تروماتیک که در زندگی‌اش روی داده و از او فردی حساس‌تر و ناتوان‌تر از یک انسان معمولی برای زیستن و کنار آمدن با اضطراب‌اش ساخته است. دوم، ممکن است خلاقیت و استعدادهایی که خواهان ابراز شدن‌اند، در او بسیار بیشتر از یک فرد معمولی باشد و وقتی جلو این‌ها سد شود، بیمار می‌شود.

هنرمند و روان‌نژند

رابطه‌ی میان هنرمند و روان‌نژند که اغلب اسرارآمیز انگاشته می‌شود، از دیدگاه ارائه‌شده در این کتاب، کاملاً قابل درک است. هم هنرمند و هم روان‌نژند از اعماق نیمه‌آگاه و ناخودآگاه جامعه‌شان سخن می‌گویند و در آن مأوا دارند. هنرمند این کار را به‌گونه‌ای مثبت و سازنده انجام می‌دهد و تجربیات‌اش را به اطرافیانش منتقل می‌کند. روان‌نژند همین کار را به‌گونه‌ای منفی به انجام می‌رساند. او با درک همان معانی و تضادهای موجود در فرهنگ، قادر نیست تجربیات‌اش را طوری بپرورد که برای خود و اطرافیانش، معنایی قابل‌بیان و قابل‌انتقال داشته باشد.

هنر و روان‌نژندی هردو کارکردی *پیشگویانه* دارند. از آنجا که هنر رابطه‌ای‌ست که از سطوح ناخودآگاه می‌جوشد و فوران می‌کند، تصویری از انسان به ما می‌نمایاند که تاکنون تنها توسط افرادی از جامعه نمایانده شده که به مدد خودآگاهی حساس‌شده‌شان، بر لبه‌ی مرز جامعه زندگی می‌کنند: طوری که انگار

یک پای‌شان در آینده است. سر هربرت رید[1] موضوع را این طور بیان کـرده کـه هنرمند تجربیات علمی و اندیشمندانه‌ی آینده‌ی نژادش را پیش‌بینی می‌کند.[۸] نی‌های آبی و پاهای لک‌لک نقاشی‌شده با طرح‌های سه‌گوش بر گلدان‌های دوران نوسنگی مصر باستان، پیشگویی پیشرفت‌های بعدی در علم هندسه و ریاضی بود که مصریان به‌کمک آن‌ها ستارگان را رصد و رود نیل را اندازه‌گیری کردند. رید تناسب بی‌نظیر به‌کار گرفته شده در معبد پارتنون یونان، طاق‌های گنبدی‌شکل محکم موجود در معماری رومی و کلیساهای قرون وسطی را نشانه‌ای می‌داند از اینکه در هر دوره‌ی مشخص تاریخی، هنر، بیانگر معانی و گرایش‌هایی‌ست که هنوز ناخودآگاهند ولی بعدها به‌دست فیلسوفان، رهبران دینی و دانشمندان جامعه، پرورده و تدوین می‌شوند. هنر پیشرفت‌های اجتماعی و تکنولوژیک را پیش‌بینی می‌کند: پیشرفت‌های یک نسل را زمانی که تغییر سطحی باشد و پیشرفت‌های چندین سده را زمانی که تغییرات عمقی‌تر مانند کشف ریاضیات مد نظر باشد.

بر همین اساس، هنرمندانی را می‌یابیم که تعارض‌های موجود در جامعه را به بیان درمی‌آورند پیش از آنکه این تعارض‌ها آگاهانه در جامعه پدیدار شوند. هنرمند که به‌قول اِزرا پوند[2] «شاخک‌های حسگرِ نژاد خویش است»، وقتی با دنیای خود می‌ستیزد و به آن شکل می‌دهد، عمق ناخودآگاهی را کـه در وجود خویش تجربه می‌کند، به شکل آفریده‌های خویش می‌نمایاند.

حال بلافاصله به میان مطالبی که در این کتاب مطرح شده، شیرجه می‌زنیم. زیرا دنیایی که به‌دست نقاشان، نمایش‌نامه‌نویسان و سایر هنرمندان معاصرمان ترسیم شده، دنیایی /سکیزوئید است. آن‌ها دنیای‌مان را در وضعی می‌بینند که عشق‌ورزیدن و اراده‌کردن در آن به طرز عجیبی دشوار شده است. دنیایی که در بحبوحه‌ی بمباران پیشرفته‌ترین ابزار ارتباطی، برقراری ارتباط شخصی واقعی در

1- Sir Herbert Read 2- Ezra Pound

آن بسیار دشوار و نادر است. همان گونه که ریچارد گیلمن[1] به ما یادآوری می‌کند، برجسته‌ترین نمایش‌نامه‌نویسان زمان ما، کسانی‌اند که سوژه‌شان را دقیقاً همین فقدان رابطه قرار داده‌اند و مانند یونسکو[2]، ژانه[3]، بکت[4] و پینتر[5]، نشان می‌دهند سرنوشت فعلی ما این است که انسان در جهانی زندگی کند که ارتباط میان افراد در آن نابود شده است. همان طور که بکت در *آخرین نوار کرپ*[6] نشان داده، همه‌ی زندگی‌مان به صحبت با یک ضبط‌صوت می‌گذرد؛ هرچه رادیوها، تلویزیون‌ها و خطوط تلفن در خانه‌مان بیشتر می‌شود، هستی غریبانه‌تری پیدا می‌کنیم. یونسکو در نمایش‌نامه‌ی *آوازه‌خوان طاس*[7]، صحنه‌ای دارد که در آن، زن و مردی، اتفاقی هم‌صحبت می‌شوند و گفت‌وگویی مؤدبانه ولی تصنعی را آغاز می‌کنند. هردو در این صحبت درمی‌یابند با قطار ساعت ده صبح همان روز از نیوهیون به نیویورک آمده‌اند و عجیب اینکه نشانی هردوشان در یک ساختمان در خیابان شماره‌ی پنج است. عجیب‌تر اینکه هردو در یک آپارتمان زندگی می‌کنند و هردو دختری هفت‌ساله دارند. در نهایت با شگفتی و حیرت درمی‌یابند که زن و شوهرند.

همین وضعیت را در نقاشان می‌بینیم. سزان[8] که پدر جنبش هنری مدرن می‌دانندش و در زندگی خصوصی‌اش، آن قدر بی‌هیجان و مادی‌ست که فقط

1- Richard Gilman

۲ـ Eugène Ionesco: (۱۹۰۹-۱۹۹۴) اوژن یونسکو، نمایشنامه‌نویس رومانیایی-فرانسوی و یکی از سرشناس‌ترین نویسندگان تئاتر پوچی که انزوا و بی‌معنایی هستی انسان را به شیوه‌ای ملموس به تصویر می‌کشد-م.

۳ـ Jean Genet: (۱۹۱۰-۱۹۸۶) ژان ژانه، رمان‌نویس، نمایشنامه‌نویس، شاعر و مقاله‌نویس برجسته و بحث‌انگیز فرانسوی که از خانه‌به‌دوشی و بزهکاری آغاز کرد و بعد به نویسندگی روی آورد-م.

۴ـ Beckett: (۱۹۰۶-۱۹۸۹) ساموئل بکت، رمان‌نویس، نمایشنامه‌نویس، کارگردان تئاتر و شاعر پیشروی ایرلندی که از نویسندگان کلیدی تئاتر پوچی به‌شمار می‌آید و در سال ۱۹۶۹، جایزه‌ی نوبل ادبیات را از آن خود کرد-م.

۵ـ Pinter: (۱۹۳۰-۲۰۰۸) هرولد پینتر، نمایشنامه‌نویس و سناریست بریتانیایی و برنده‌ی جایزه‌ی نوبل ادبیات در سال ۲۰۰۵-م.

6- Krapp's Last Tape

7- The Bald Soprano

۸ـ Cézanne: (۱۸۳۹-۱۹۰۶) پل سزان، هنرمند و نقاش پست‌امپرسیونیست فرانسوی که می‌توان او را پلی میان امپرسیونیسم اواخر سده‌ی نوزدهم و کوبیسم اوایل سده‌ی بیستم دانست. اینکه هم ماتیس و هم پیکاسو سزان را «پدر همه‌ی ما» نامیده‌اند، نمی‌توان نادیده گرفت-م.

یک مرد فرانسوی متعلق به طبقه‌ی متوسط می‌تواند باشد، این دنیای اسکیزوئید را در فضاها و سنگ‌ها و درختان و چهره‌های نقاشی‌اش به تصویر می‌کشد. او خارج از دنیای قدیمی ماشینی با ما سخن می‌گوید و وادارمان می‌کند در دنیای جدیدِ فضاهای معلق و شناور زندگی کنیم. مرلو پونتی[1] درباره‌ی کارهای سزان می‌نویسد: «اینجا ما در ورای علت‌ها و معلول‌ها قرار داریم. علت و معلول در تقارن یک سزان جاودان یکی می‌شوند، سزانی که در عین حال همان است که می‌خواهد باشد و می‌خواهد بکند. میان آثار سزان و مزاج اسکیزوئیدش رابطه‌ای هست زیرا کارهایش یک حس ماورای طبیعی بیماری را آشکار می‌کند. . . . بر این اساس، اسکیزوئید بودن و سزان بودن، هر دو یک چیز است.»[۹] تنها یک انسان اسکیزوئید قادر است دنیای اسکیزوئید را نقاشی کند؛ به این معنا که وقتی انسانی آن قدر حساس باشد که به تعارض‌های روانی بنیادین نفوذ کند، می‌تواند وجوه عمیق‌تر دنیای ما را به تصویر بکشد.

در کنار درکی که هنر از دنیای ما دارد، در عین حال محافظ ماست در برابر اثرات ماشینی‌کننده‌ی تکنولوژی. شخصیت اسکیزوئید هم بر رویارویی با دنیای شخصیت‌زدا[2] استوار شده و هم بر امتناع از مورد شخصیت‌زدایی قرار گرفتن توسط آن. زیرا هنرمند به لایه‌های ژرف‌تر خودآگاهی دست یافته، آنجا که همگی در ماهیت و تجربه‌ی انسانی موجود در زیر ظواهر سطحی سهیم هستیم. شاید این مسئله در مورد وان‌گوگ واضح‌تر باشد که روان‌پریشی‌اش با تکاپوی آتشفشانی‌اش برای به‌تصویر کشیدن آنچه حس می‌کرد، بی‌ارتباط نبود. یا پیکاسو ـکه همان قدر که به‌نظر می‌آمد، خودنما و پرزرق‌وبرق بودـ بصیرتش را نسبت به ویژگی اسکیزوئیدی موجود در دنیای ما، با نره‌گاوهای تکه‌تکه و روستاییان پاره‌پاره در *گرنیکا*[3] یا در پرتره‌های تحریف‌شده با چشم‌ها و گوش‌های جابه‌جاشده - نقاشی‌هایی که نام‌گذاری نشده‌اند ولی به‌حساب آمده‌اند- نشان

1- Merleau-Ponty 2- depersonalizing 3- Guernica

داد. تعجبی ندارد که رابرت مادروِل[1] می‌گوید این نخستین عصری‌ست که در آن هنرمند، فاقد جامعه‌ی خاص خود است؛ او اکنون باید مانند همه‌ی ما، جامعه‌ی خویش را بسازد.

هنرمند تصویر درهم‌شکسته‌ی انسان را به نمایش می‌گذارد ولی با دگردیسی آن را به هنر ارتقا می‌دهد. این عمل خلاقانه‌ی اوست که به هیچ‌انگاری، ازخودبیگانگی[2] و سایر ارکان وضعیت انسان مدرن معنا می‌دهد. به‌قول مرلو پونتی وقتی درباره‌ی مزاج اسکیزوئید سزان می‌نویسد: «بنابراین این بیماری دیگر واقعیتی عبث و یک تقدیر نیست بلکه به یک احتمال فراگیر برای هستی انسان بدل می‌شود.»[۱۰]

از آنجا که روان‌نژند و هنرمند، هردو در ناخودآگاه نژاد خویش زندگی می‌کنند، به ما نشان می‌دهند که قرار است بعدها چه همه‌گیری خاصی در جامعه به‌وقوع بپیوندد. روان‌نژند همان تعارض‌هایی را که حاصل تجربه‌ی خودش از پوچ‌انگاری، ازخودبیگانگی و غیره است، احساس می‌کند، ولی قادر نیست شکل معنی‌داری به آن‌ها بدهد؛ او میان ناتوانی‌اش در تبدیل این تعارض‌ها به آثاری خلاق از یک سو و ناتوانی‌اش در انکار آن‌ها از سوی دیگر گیر افتاده است. همان طور که اوتو رنک[3] گفته، روان‌نژند «هنرمندی ناکام[4]» است که نتوانسته ماهیت تعارضاتش را به هنر تغییر دهد.

اعتراف به این واقعیت، نه‌تنها آزادی‌مان را به عنوان فرد خلاق به ما وامی‌گذارد، بلکه زیربنای آزادی‌مان را به‌عنوان انسان به ما پیشکش می‌کند. بر همین اساس، رویارویی آغازین با وضعیت اسکیزوئیدی دنیای‌مان، ممکن است زیربنایی برای بازیابی عشق و اراده در عصر حاضر باشد.

1- Robert Motherwell　　2- alienation

۳ـ Otto Rank، (۱۸۸۴-۱۹۳۹) روانشناس اتریشی و طراح نظریه‌ی ضربه‌ی تولد یا birth trauma ـم.

4- artiste manqué

روان‌نژند به‌مثابه‌ی پیشگو

بیماران ما با آگاهانه زیستنِ آنچه توده‌های مردم قادرند در ناخودآگاه نگه دارند، فرهنگ را پیش‌بینی می‌کنند. سرنوشت، نقش کاساندرا را برای فرد روان‌نژند برگزیده است. وقتی آگاممنون کاساندرا را از تروآ بازمی‌گرداند، او بر پلکان کاخ مایسینه[1] می‌نشیند و بیهوده فریاد برمی‌آورد که: «آه، دریغ از نغمه‌ی ناب بلبل و سرنوشت مقدرش!»[۱۱] او می‌داند که تقدیر شوم و «درد و رنجی که با این نغمه‌ی پراندوه جاری می‌شود، تنها متعلق به اوست»[۱۲] و او ناچار است سرنوشت شوم و عقوبتی را که در آنجا روی خواهد داد، پیش‌بینی کند. اهالی مایسینه او را دیوانه می‌خوانند ولی در عین حال باور دارند که راست می‌گوید و دارای نیروی خاصی برای پیش‌بینی وقایع است. در دنیای امروز، فرد مبتلا به مشکلات روان‌شناختی، بار تعارضات همه‌ی زمان‌ها را در خون خویش حمل می‌کند و برایش مقدر شده اعمال و کشمکش‌هایش را که دیرتر از تمامی وجوه جامعه سر برخواهد آورد، پیشگویی کند.

نخستین و آشکارترین برهان برای این فرض، در مشکلات جنسی‌ای دیده شد که فروید دو دهه پیش از جنگ جهانی اول در بیماران ویکتوریایی‌اش مشاهده کرد. این مقوله‌های جنسی در آن زمان توسط جامعه‌ی آن روز به طور کلی ـ حتی در به‌کارگیری لغات مربوطه ـ انکار و واپس رانده شده بود.[۱۳] ولی این مشکلات دو دهه بعد یعنی بعد از جنگ جهانی دوم به شکل یک همه‌گیری پرآشوب، جوامع را فراگرفت. در دهه‌ی ۱۹۲۰ ذهن همه با سکس و کارکردهایش درگیر بود. هیچ‌کس حتی با گسترده‌ترین خیال‌پردازی‌ها هم نمی‌تواند استدلال کند که فروید «علت» ظهور و بروز این پدیده بود. او تنها بر داده‌های حاصل از تعارض‌هایی که بیمارانش آشکار کرده بودند، تأمل کرد و به

۱ـ شهر مایسینه (موکنای) در ناحیه‌ی آرگولیس یونان باستان که تمدنش در دوران برنز (۱۷۰۰ تا ۱۱۰۰ پیش از میلاد) در یونان، آسیای صغیر و جزیره‌ی کرت شکوفا شد ـم.

تعبیروتفسیر آن‌ها پرداخت؛ این‌ها همان تعارض‌هایی بودند که اعضای «سالم و بهنجار» جامعه می‌توانستند در آن دوره‌ی خاص سرکوب کنند و در این واپس‌رانی نیز موفق شده بودند. روان‌نژندی، زبانی‌ست که ناخودآگاه برای راه‌یافتن به آگاهی اجتماعی به کار می‌گیرد.

نمونه‌ی دوم و جزئی‌تر، در پرخاش‌جویی شدید بیماران دهه‌ی ۱۹۳۰ دیده شد. هورنای و کسان دیگری در این باره نوشته‌اند که این پرخاش‌جویی، یک دهه بعد، بسیار وسیع‌تر و آشکارتر، خود را به‌صورت یک پدیده‌ی آگاهانه نشان داد.

نمونه‌ی سوم و مهم‌تر را می‌توان در بیماری اضطراب دید. در اواخر دهه‌ی ۳۰ و اوایل دهه‌ی ۴۰ میلادی، برخی درمانگران از جمله خود من با این واقعیت روبه‌رو شدند که اضطراب در بسیاری از بیماران ما، تنها به‌صورت *نشانه‌ای از واپس‌رانی یا ناهنجاری بروز نمی‌کند، بلکه به تمامی شخصیت بیمار تعمیم می‌یابد*. پژوهش من درباره‌ی اضطراب[۱۴] و پژوهش هوبارت ماورر[1] و دیگران در اوایل دهه‌ی ۴۰ آغاز شد. در آن روزها به اضطراب توجه زیادی نمی‌شد و فقط آن را نشانه‌ای از ناهنجاری می‌دانستند. یادم هست در سخنرانی‌های دکترا در اواخر دهه‌ی ۴۰ درباره‌ی مفهوم اضطراب بهنجار بحث کردم و استادانم در سکوتی محترمانه ولی همراه با ناخشنودی قابل ملاحظه به صحبت‌هایم گوش کردند.

دبلیو. اچ. اودن[2] شاعر در سال ۱۹۴۷، با پیشگویی‌ای همپای هنرمندان، کتاب شعرش را به‌نام *عصر اضطراب*[3] منتشر کرد و درست پس از آن، برنستاین[4] سمفونی‌اش را با همین مضمون نوشت. بعد (سال ۱۹۴۷) کامو در «قرن هراس»

1- Hobart Mowrer

۲ـ Wystan Hugh Auden: (۱۹۷۳-۱۹۰۷) از تأثیرگذارترین شعرای بریتانیایی قرن بیستم که در سال ۱۹۳۹ به امریکا مهاجرت کرد-م.

3- Age of Anxiety

۴ـ Bernstein: لئونارد برنستاین، رهبر ارکستر و آهنگساز امریکایی-م.

در این باره نوشت و کافکا پیش از این‌ها، در رمان‌هایش که بیشترشان هنوز به انگلیسی ترجمه نشده بود، تصاویر کوتاه ولی فراموش‌نشدنی‌ای خلق کرده بود درباره‌ی عصر اضطرابی که از راه می‌رسید.[۱۵] فرمول‌بندی‌های مؤسسات علمی، طبق معمول، از آنچه بیماران‌مان می‌کوشیدند به ما بگویند، عقب مانده بود. در نتیجه در همایش سالیانه‌ی انجمن آسیب‌شناسی روانی امریکا در سال ۱۹۴۹ که به مقوله‌ی «اضطراب» می‌پرداخت، مفهوم اضطراب بهنجار که در مقاله‌ای توسط من ارائه شد، هنوز از سوی بیشتر روان‌پزشکان و روان‌شناسان حاضر انکار می‌شد.

ولی در دهه‌ی ۱۹۵۰، تغییری بنیادین پدید آمد؛ همه درباره‌ی اضطراب حرف می‌زدند و هر جا که می‌رفتی، کنفرانسی درباره‌ی این مشکل برگزار می‌شد. اکنون دیگر مفهوم اضطراب بهنجار داشت کم‌کم در ادبیات روان‌پزشکی پذیرفته می‌شد. انگار همه، از بهنجار گرفته تا روان‌نژند، می‌دانستند که در «عصر اضطراب» زندگی می‌کنند. آنچه در اواخر دهه‌ی ۳۰ و در دهه‌ی ۴۰، هنرمندان عرضه کرده بودند و در بیماران ما پدیدار شده بود، اکنون همه‌ی دنیا را گرفته بود.

چهارمین نمونه، ما را به مسائل معاصر یعنی مشکل هویت می‌رساند. این مشکل در ابتدا یعنی در اواخر دهه‌ی ۴۰ و اوایل دهه‌ی ۵۰، مسئله‌ای بود که درمانگران با بیماران‌شان داشتند و بر اساس داده‌های حاصل از مطالعات روان‌شناختی اریکسون در کتاب *کودکی و جامعه*[۱] (۱۹۵۰)، من در کتاب *انسان در جست‌وجوی خویشتن*[۲] (۱۹۵۳)، آلن ویلیس در کتاب *جست‌وجوی هویت*[۳] (۱۹۵۸) و سایر علاقه‌مندان به روان‌درمانی و روان‌کاوی توصیف می‌شد. ولی در اواخر همان دهه و اوایل دهه‌ی ۶۰، مشکل هویت به دلواپسی همه‌ی فرهیختگان بدل شد؛ جای «ثابت»ی در کاریکاتورهای *نیویورکر* یافت و کتاب‌هایی که به آن می‌پرداختند، هرکدام در شاخه‌ی خود، به فهرست پرفروش‌ترین‌ها پیوستند.

1- Childhood and Society 2- Man's Search for Himself
3- The Quest for Identity

ارزش‌های فرهنگی‌ای که به مردم هویت می‌بخشید، از میان رفته بود.[۱۶] بیماران ما پیش از جامعه در مقیاس وسیع، از این مهم مطلع شده بودند و دفاعی نداشتند تا خود را در برابر پیامدهای برآشوبنده و تکان‌دهنده‌ی آن محافظت کنند.

قطعاً تمامی این مشکلات، نیروی فزاینده‌ی خاصی در خود داشت که با اُفت‌وخیزهای مد روز در ارتباط بود. ولی نتوانست میان تاریخچه‌ی پویه‌نگر پیدایش مشکلات روان‌شناختی و تحولات اجتماعی‌ای که از آن‌ها *صرفاً* یک مُد روز می‌ساخت، عدالت برقرار کند. در واقع، وان‌دن برگ[1] در کتاب برانگیزاننده و بحث‌انگیزش استدلال می‌کند که تمامی مشکلات روان‌شناختی، محصول تغییرات تاریخی‌ـاجتماعی در فرهنگ است. او معتقد است «سرشت انسانی» به‌تنهایی وجود ندارد، آنچه هست عبارت است از سرشت متغیر انسانی که به تغییرات جامعه وابسته است و ما باید تعارض‌های بیماران‌مان را به‌جای «روان‌نژندی»، «جامعه‌نژندی[2]» بنامیم.[۱۷] مجبور نیستیم نظر وان‌دن برگ را تمام‌وکمال بپذیریم: من به‌نوبه‌ی خود معتقدم مشکلات روان‌شناختی محصول تأثیر متقابل دیالکتیکی سه عامل زیست‌شناختی، فردی و تاریخی‌ـاجتماعی‌ست. با این حال، او روشن می‌کند این تصور که مشکلات روان‌شناختی «ناگهانی و غیرمترقبه» یا فقط به این دلیل که جامعه اکنون نسبت به آن آگاه شده یا ما کلمات تازه‌ای برای تشخیص آن‌ها یافته‌ایم، پدید می‌آیند، چه ساده‌انگاری فاحش و ویرانگری‌ست. ما کلمات تازه‌ای *می‌یابیم* به این دلیل که اتفاق مهمی در سطوح بیان‌نشده‌ی ناخودآگاه در حال رخ دادن است و اصرار به بیان شدن دارد؛ و وظیفه‌ی ما این است که همه‌ی سعی خود را به کار گیریم تا این رویداد در شُرُف تکوین را درک کنیم و به بیان درآوریم.

بیماران فروید اکثراً بیماران هیستریکی بودند که طبق تعریف، انرژی واپس‌رانده‌ای در خود داشتند که با اشاره‌ی درمانگر به ناخودآگاه می‌توانست آزاد

1- van den Berg　　2- sociosis

شود. در حالی که امروزه و در زمانی که عملاً همه‌ی بیماران ما روان‌نژندانی وسواسی یا مبتلایان به اختلال شخصیتند که شکل فراگیر ولی ضعیف‌تری از همان وسواس است، متوجه می‌شویم مانع اصلی در برابر درمان، ناتوانی و عجز بیمار برای احساس کردن است. این‌ها بیمارانی هستند که می‌توانند از حالا تا روز قیامت درباره‌ی مشکل‌شان حرف بزنند و عموماً روشنفکرانی حرفه‌ای و مجربند؛ ولی قادر نیستند احساسات اصیل را تجربه کنند. ویلهلم رایش[1] در کتابش، شخصیت‌های وسواسی را «ماشین‌هایی زنده» توصیف کرده؛ دیوید شاپیرو[2] هم به این مسئله و نیز «محدودیت و بی‌تفاوتی در زندگی و تفکر» شخصیت‌های وسواسی-جبری اشاره کرده است. در اینجا رایش در زمینه‌ی بینش نسبت به مشکلات بیماران سده‌ی بیست‌ویکم جلوتر از زمانه‌ی خود بوده است.[۱۸]

ظهور بی‌احساسی[3]

پیش‌تر از لسلی فاربر نقل‌قول کردم که اصرار داشت زمانه‌ی ما را باید «عصر اراده‌ی بیمار» نامید. ولی چه‌چیز زمینه‌ی این اراده‌ی بیمار را فراهم کرده است؟

از این فرصت استفاده می‌کنم و به این پرسش پاسخی می‌دهم. معتقدم وضعیتی بسیار شبیه بی‌احساسی وجود دارد که مشخصه‌اش کرختی و بی‌حسی و این نگاه نومیدانه است که هیچ‌چیز مهم نیست. پاملا اچ. جانسن[4]، پس از گزارش قتل‌های مور انگلیس[5] نتوانست از این اعتقاد چشم بپوشد که: «شاید داریم به وضعیتی نزدیک می‌شویم که روان‌شناسان آن را بی‌عاطفگی[6] می‌نامند.»[۱۹]

۱ـ Wilhelm Reich: (۱۸۹۷-۱۹۵۷) روان‌پزشک و روان‌کاو اتریشی‌ـامریکایی و نویسنده‌ی چند کتاب برجسته از جمله *روان‌شناسی توده‌ی فاشیسم* و *تحلیل شخصیت* ـم.

2- David Shapiro 3- apathy 4- Pamela H. Johnson

۵ـ اشاره به پرونده‌ی قتل پنج کودک و نوجوان ۱۷-۱۰ ساله در سال‌های ۱۹۶۳ و ۱۹۶۵ به‌دست یک مرد و یک زن در منچستر است که چون اجساد سه تن از قربانیان در منطقه‌ی سدل‌ورث مور پیدا شد، به پرونده‌ی مور معروف شد. تمامی روزنامه‌های انگلیسی‌زبان دنیا، این پرونده را پوشش دادندـم.

6- affectlessness

اگر بی‌احساسی یا بی‌عاطفگی خُلق غالب روزگار ماست، می‌توان عمیقاً درک کرد که چرا پرداختن به عشق و اراده چنین دشوار شده است.

آنچه بعضی از ما از یافتنش در بیماران‌مان در دهه‌ی ۱۹۵۰ حیرت می‌کردیم، طی چند سال اخیر، به طرزی پیشگویانه، به مسئله‌ای آشکار بدل شد و کل جامعه را به‌شدت به دردسر انداخت. می‌خواهم از کتاب خودم، *انسان در جست‌وجوی خویشتن* که در سال ۱۹۵۲ نوشتم و سال بعد از آن چاپ شد، نقل‌قول کنم:

> شاید شگفت‌آور باشد اگر بگوییم بر اساس تجربه‌ی بالینی خود و همکاران روان‌پزشک و روان‌شناسم، مشکل عمده‌ی مردم در میانه‌ی قرن بیستم پوچی‌ست.[۲۰]
>
> گرچه یک‌دهه پیش، احساس ملالت ناشی از بی‌معنایی خنده‌دار به نظر می‌رسید، امروزه پوچی از حالت ملال به بیهودگی و نومیدی‌ای تبدیل شده که از خطرات فراوان خبر می‌دهد.[۲۱]
>
> . . . انسان نمی‌تواند طولانی‌مدت با احساس پوچی سر کند: اگر به‌سوی چیزی رشد نکند، کاملاً راکد و منفعل نمی‌ماند؛ بلکه استعدادهای فروخورده‌اش به ناخوشی، نومیدی و در نهایت فعالیت‌های ویرانگر تبدیل می‌شود.[۲۲]
>
> احساس پوچی یا خلأ . . . معمولاً از این احساس افراد سرچشمه می‌گیرد که از انجام هر کار مؤثر در زندگی خود یا دنیایی که در آن زندگی می‌کنند، *ناتوانند*. خلأ درونی حاصل انباشتگی درازمدت این عقیده‌ی خاص فرد درباره‌ی خودش است که قادر نیست به عنوان یک موجود هستی‌مند زندگی خود را اداره کند یا نگرش دیگران را نسبت به خود تغییر دهد یا تأثیر مفیدی بر دنیای اطراف‌اش بگذارد. در نتیجه گرفتار همان حس عمیق نومیدی و بیهودگی‌ای می‌شود که بسیاری از مردم روزگار ما به آن دچارند. و از آنجا که خواست و احساس‌اش تغییر مهمی ایجاد نمی‌کند، خیلی زود خواستن و احساس کردن را کنار می‌گذارد.[۲۳]

> . . . از سوی دیگر، بی‌احساسی و فقدان عاطفه دفاع‌هایی هستند در برابر اضطراب. وقتی کسی مدام خود را با خطری مواجه می‌بیند که قادر نیست بر آن غلبه کند، آخرین دفاعش این است که حتی از حس کردن آن خطرات هم پرهیز کند.[۲۴]

تنها بعد از نیمه‌ی دهه‌ی ۱۹۶۰ بود که این مشکل به شکل چند رویداد عمیقاً تکان‌دهنده خود را نشان داد. «پوچی» ما به یأس، ویرانگری، خشونت و ترور بدل شد؛ و اکنون نمی‌توان انکار کرد که این پدیده‌ها پابه‌پای بی‌احساسی پیش می‌روند. *نیویورک‌تایمز* در مارس سال ۱۹۶۴ نوشت: «۳۸ شهروند محترم مطیع قانون، برای بیش از نیم ساعت در باغ کیو[1] به نظاره‌ی قاتلی ایستاده بودند که زنی را تعقیب کرد و در سه حمله‌ی جداگانه به او چاقو زد.»[۲۵] در آوریل همان سال، *تایمز* در سرمقاله‌ی پرشوری از رویداد دیگری نوشت که در آن، جمعیت زیادی جمع شده بود و با «بی‌عرضه» و «ترسو» خواندن نوجوان دچار اختلال حواسی که از لبه‌ی بام هتلی آویزان شده بود، از او می‌خواست خود را به پایین پرتاب کند: «آیا فرقی هست میان این افراد و رومیانی که با چشمان خون‌گرفته پاره‌پاره‌شدن انسان و حیوان را در کلوسئوم[2] تماشا می‌کردند؟ . . . آیا برخورد این اوباش شهر آلبانی نیویورک را نمی‌توان نمونه‌ای از شیوه‌ی زندگی ما امریکایی‌ها دانست؟ . . . اگر چنین است ناقوس برای تمامی ما به صدا درآمده است.»[۲۶] در ماه مه همان سال، عنوان یکی از مقالات تایمز این بود: «فریادهای قربانی تجاوز، ۴۰ نفر را به محل حادثه کشاند ولی حتی یک‌نفر کاری نکرد.»[۲۷] در چند ماه بعد، رویدادهای مشابهی رخ داد که چشم‌مان را به روی بی‌احساسی‌مان گشود و متوجه‌مان کرد مدت درازی‌ست که چقدر بی‌احساس

1- Kew Gardens

۲ـ Colosseum. ورزشگاه بزرگ شهر رم که در سال‌های ۸۰-۷۰ میلادی ساخته شد و از آثار بزرگ معماری آن دوره محسوب می‌شود و برای مبارزه‌ی گلادیاتورها، نمایش‌های عمومی، شکار حیوانات، اعدام‌ها و غیره مورد استفاده قرار می‌گرفت.-م.

شده‌ایم و زندگی شهری مدرن تا چه اندازه عادت بی‌اعتنایی توأم با سنگدلی و عدم تمایل به درگیر شدن را در ما پرورانده است.

می‌دانم اغراق در مورد رویدادهای خاص چقدر ساده است و اصلاً مایل نیستم در این مورد غلو کنم. با این حال اعتقاد دارم در جامعه‌ی ما گرایش خاصی به حالت بی‌عاطفگی به عنوان رویکردی به زندگی و ویژگی شخصیتی وجود دارد. به نظر می‌رسد آن بی‌هنجاری و نابسامانی‌ای که روشنفکران پیش از این درباره‌اش گمانه‌زنی کرده بودند، اکنون با این واقعیت زشت در خیابان‌ها و راهروهای زیرزمینی شهرمان رخ نمایانده است.

این وضعیتی را که بسیاری از معاصران‌مان گزارش کرده‌اند، چه بنامیم؟ احساس بیگانگی، برخورد خونسردانه، ازخودبیگانگی، رویگردانی از احساس، بی‌تفاوتی، بی‌هنجاری، زوال شخصیت؟ هریک از این اصطلاحات، بخشی از وضعیتی را که به آن اشاره کردم، بازگو می‌کند: وضعیتی که در آن، مردان و زنان میان خود و آنچه احساس و اراده‌شان را برمی‌انگیزانند، فاصله‌ای می‌بینند.[۲۸] فعلاً درباره‌ی سرچشمه‌های این وضعیت صحبت نمی‌کنم. به‌رغم تمامی معانی ذهنی محدودکننده‌ای که اصطلاح «بی‌احساسی» در خود دارد، به این دلیل به‌کارش می‌برم که معنای تحت‌الفظی‌اش به آنچه «فقدان احساس؛ نبود اشتیاق، شور یا هیجان؛ بی‌تفاوتی» می‌خوانم، نزدیک‌تر است. بی‌احساسی و دنیای اسکیزوئید، به‌مثابه‌ی علت و معلول یکدیگر، پابه‌پای هم در حرکتند.

بی‌احساسی به‌دلیل رابطه‌ی نزدیکش با عشق و اراده بسیار اهمیت دارد. نقطه‌ی مقابل عشق، نفرت نیست، بلکه بی‌احساسی‌ست. نقطه‌ی مقابل اراده، دودلی ـکه به‌قول ویلیام جیمز[1] به تکاپوی *تلاش* برای تصمیم‌گیری اشاره دارد ـ نیست، بلکه خود را با وقایع خاصی درگیر نکردن، بی‌اعتنا بودن و بی‌ارتباط ماندن با آن‌هاست. در این حالت مسئله‌ی اراده اصلاً نمی‌تواند مطرح شود.

1- William James

رابطه‌ی متقابل عشق و اراده در این واقعیت ریشه دارد که هر دو به توصیف فرد در فرایند حرکت به‌سوی دنیا و دستیابی به آن، تمایل به تأثیرگذاری بر آدمیان یا موجودات غیرزنده و نیز خود را در معرض اثرپذیری قرار دادن می‌پردازند: به عبارت دیگر، قالب‌ریزی، شکل‌دهی و برقراری ارتباط با دنیا یا نیاز به ارتباط دنیا با او. به همین دلیلِ است که دستیابی به عشق و اراده در زمانه‌ی در حال گذار ـ وقتی همه‌ی وابستگی‌های فکری و عاطفی آشنا از میان رفته‌اند ـ بسیار دشوار است. انسداد راه‌های تأثیرگذاری ما بر دیگران و تأثیرگذاری دیگران بر ما، اختلال اصلی موجود در عشق و اراده است. بی‌احساسی یا فقدان شور و هیجان، نوعی رویگردانی از احساس است؛ ممکن است با برخورد خونسردانه یعنی تمرین عامدانه برای خونسرد و بی‌تأثر بودن آغاز شود. همه‌ی آن سی‌وهشت شهروند حاضر در باغ کیو وقتی در برابر این پرسش قرار گرفتند که چرا واکنشی نشان ندادند، پاسخ دادند: «نمی‌خواستم درگیر ماجرا شوم.» بی‌احساسی مثل «غریزه‌ی مرگ» فروید عمل می‌کند و فرد را به‌تدریج از درگیری خلاص می‌کند تا جایی که متوجه می‌شود آنچه از شرش رها شده، خود زندگی بوده است.

دانشجویان که جامعه را با دید تازه‌تری می‌نگرند، اغلب نسبت به بالغین مسن‌تر از خود، بینش روشن‌تری درباره‌ی این موضوع دارند گرچه با گرایشی سهل‌انگارانه تقصیر را به گردن دانشگاه‌ها می‌اندازند. سردبیر *کلمبیا اسپکتیتور*[1] نوشت: «اینجا هیجان پرشوروشرِ زندگیِ روشنفکرانه را در اختیارمان نگذاشته است.»[۲۹] یک دانشجوی ستون‌نویس در *میشیگان دیلی*[2] نوشت: «این سازمان، هیچ‌چیزی را که رنگ‌وبویی از گرایش روشنفکرانه داشته باشد، دست‌کم به ذهن دانشجویان سال‌های پایین‌ترش وارد نکرده است.» او از رانش «به‌سوی چیزی بدتر از میان‌مایگی که همان بی‌تفاوتی مطلق است: بی‌تفاوتی حتی نسبت به خود زندگی»[۳۰] سخن می‌گوید. یک دانشجوی برکلی می‌گفت: «ما همه به

1- Columbia Spectator 2- Michigan Daily

پانچ‌های روی یک کارت کامپیوتر آی‌بی‌ام تبدیل شده بودیم. در آشوب‌های سال ۱۹۶۴ تصمیم گرفتیم تلافی کنیم، ولی انقلاب واقعی در این زمینه زمانی اتفاق می‌افتد که تصمیم بگیریم کارت‌های کامپیوتر را همراه با کارت‌های پیش‌نویسش با هم بسوزانیم.»[۳۱]

یک رابطه‌ی دیالکتیک میان بی‌احساسی و خشونت وجود دارد. در بی‌احساسی زیستن، خشونت پدید می‌آورد؛ و در رویدادهایی شبیه آنچه در بالا گفته شد، خشونت، بی‌احساسی ایجاد می‌کند. خشونت جایگزین نهایی و ویرانگری‌ست که ناگهان سر بر می‌آورَد تا خلأیی را که هیچ‌گونه وابستگی و رابطه‌ای در آن نیست، پر کند.[۳۲] درجات متفاوتی از خشونت وجود دارد: از شوک نسبتاً طبیعی حاصل از بعضی اَشکال هنر مدرن، پورنوگرافی و هرزگی ـ که از طریق خشونت موجود در شیوه‌ی زندگی ما، به واکنش مطلوبشان می‌رسند ـ گرفته تا ناهنجاری مفرط در ترورها و قتل‌های مور. وقتی زندگی درونی خشک می‌شود، وقتی احساس رو به کاهش است و بی‌احساسی رو به فزونی، وقتی فرد نمی‌تواند بر دیگری تأثیر بگذارد یا حتی تماسی اصیل داشته باشد، خشونت مانند ضرورتی دیوآسا[۱] برای ارتباط شعله‌ور می‌شود، سائقی آتشین که تماس را با سرراست‌ترین شیوه‌ی ممکن، به دیگری تحمیل می‌کند.[۳۳] این یکی از وجوه رابطه‌ی شناخته‌شده‌ی میان احساسات جنسی با جرائم و خشونت‌هاست. ایجاد درد و شکنجه، دست‌کم ثابت می‌کند فرد می‌تواند بر دیگری تأثیر بگذارد. در وضعیت بیگانه‌وار کنونی در رسانه‌های ارتباط جمعی، هر شهروند معمولی یک دوجین شخصیت تلویزیونی می‌شناسد که هر بعدازظهر لبخندزنان به اتاق نشیمنش می‌آیند، ولی خودش هرگز *شناخته نمی‌شود*. در این وضعیت ازخودبیگانگی و گمنامی که تحمل‌اش برای هر کسی دردناک است، یک انسان

۱ـ daimonic: منظور از این اصطلاح که بارها در این کتاب مورد استفاده قرار می‌گیرد، نیرویی ـ مثبت یا منفی ـ است که قادر است انسان را مسخر خود سازد و همه‌ی زندگی او را تحت تأثیر قرار دهد. در ادبیات فارسی هم اصطلاح دیو خشم، آز، شهوت و ... کاربرد دارد-م.

عادی به‌راحتی می‌تواند خیال‌پردازی‌هایی داشته باشد که به ناهنجاری واقعی پهلو می‌زند. خلق‌وخوی فرد گمنام این است که اگر نمی‌توانم بر کسی تأثیر بگذارم یا لمسش کنم، دست‌کم می‌توانم تو را با احساسی شوکه کنم، به‌وسیله‌ی جراحت و درد، شور و اندوهی را به تو تحمیل کنم؛ دست‌کم باید مطمئن شوم که هر دو ما چیزی احساس می‌کنیم و باید وادارت کنم مرا ببینی و بدانی من هم اینجا هستم! بسا کودک و نوجوانی که با رفتار ویرانگر، یک گروه را واداشته بشناسندش. و با اینکه مقصر شناخته شده، دست‌کم مورد توجه جمع قرار گرفته است. فعالانه مورد نفرت واقع شدن تقریباً به همان اندازه‌ی فعالانه مورد علاقه بودن خوب است؛ زیرا وضعیت تحمل‌ناپذیر گمنامی و تنهایی را درهم می‌شکند.

ولی اکنون که اثرات جدی بی‌احساسی را دیده‌ایم، لازم است به واقعیت ضرورت وجودی آن و اینکه چطور در شکل «اسکیزوئید بهنجارش»، می‌تواند کارکردی سازنده داشته باشد، بازگردیم. پارادوکس مصیبت‌بار ما این است که در تاریخ معاصر، *ناچاریم* با گونه‌ای بی‌احساسی از خود محافظت کنیم. هری استک سالیوان می‌گوید: «بی‌احساسی، وضعیت شگرف و عجیبی‌ست»؛ «راهی‌ست برای جان به‌در بردن از شکست بدون تحمل خسارت مادی، با این حال اگر طول بکشد، فرد با گذشت زمان صدمه می‌بیند. بی‌احساسی از نگاه من، معجزه‌ای‌ست که به کمک آن، شخصیتی که شکست مفتضحانه‌ی مطلقی خورده، حفاظت می‌شود و می‌آساید تا زمانی که بتواند کار دیگری انجام دهد.»[۳۴] هرچه وضعیت نامناسب طولانی‌تر باشد، بی‌احساسی هم طولانی‌تر می‌شود؛ و دیر یا زود به یک ویژگی شخصیتی بدل می‌شود. این بی‌عاطفگی نوعی تحلیل رفتن در پیچ‌وخم‌های نیازهای مستمر است، نوعی انجماد در مواجهه با تحریک مفرط؛ فرد از ترس اینکه مبادا پاسخ به جریان، از پا درآوردش، به آن اجازه‌ی عبور می‌دهد. کسی که فقط یک‌بار در ساعت پررفت‌وآمد، سوار مترو شده باشد و سروصدای گوشخراش و انبوه آدم‌های گمنامش را تجربه کرده باشد، از این بحث شگفت‌زده نخواهد شد.

دشوار نیست درک اینکه چرا مردمان یک زمانه‌ی اسکیزوئید، مجبورند خود را از تحریک بیش از اندازه، از رگبار کلمات و قیل‌وقال رادیو و تلویزیون، از تقاضا

برای خط مونتاژ صنعت اشتراکی و از اَبَردانشگاه‌های عظیمی که از روی همان کارخانه‌ها الگوبرداری شده‌اند، حفظ کنند. در دنیایی که اعداد بیرحمانه جانشین هویت ما شده‌اند و مثل گدازه‌های آتشفشانی، هر موجود زنده‌ای را در مسیر خود در معرض خفگی قرار می‌دهند؛ در دنیایی که تعریف‌اش از «بهنجاری»، حفظ خونسردی‌ست؛ جایی که سکس چندان در دسترس است که تنها راه حفظ مرکزیت درونی، این است که یاد بگیری چطور رابطه‌ی جنسی بی‌تعهد برقرار کنی؛ در چنین دنیای اسکیزوئیدی که جوانان بی‌پرده‌تر تجربه‌اش می‌کنند چون فرصت نداشته‌اند در برابرش دفاع‌هایی ایجاد کنند که بزرگ‌ترهای‌شان را کرخت کرده، دیگر شگفت‌آور نیست که عشق و اراده روزبه‌روز مسئله‌دارتر شوند تا جایی که برخی باور کنند دستیابی به این دو ناممکن است.

ولی کاربرد راهگشا و سازنده‌ی چنین وضعیت اسکیزوئیدی در کجاست؟ دیدیم که سزان چگونه شخصیت اسکیزوئیدش را به شیوه‌ای برای بیان پرمعناترین و مهم‌ترین صور زندگی مدرن بدل کرد و توانست به‌وسیله‌ی هنرش، در برابر گرایش‌های ناتوان‌کننده‌ی جامعه‌ی ما ایستادگی کند. دیدیم که موضع اسکیزوئیدی ضروری‌ست؛ حال باید بپرسیم چگونه می‌تواند در ابعاد سالمش، حتی به خوبی بدل شود. فرد اسکیزوئید راهگشا، در برابر پوچی معنوی حاصل از تکنولوژی غاصب می‌ایستد و نمی‌گذارد این نیرو، تهی و پوچش کند. او با ماشین کار و زندگی می‌کند بی‌آنکه به ماشین تبدیل شود. او درمی‌یابد لازم است به اندازه‌ی کافی جدا و بی‌اعتنا بماند تا تجربه برایش معنا پیدا کند ولی با این کار در عین حال، حیات درونی‌اش را هم از ضعف و ناتوانی محفوظ می‌دارد.

دکتر برونو بتلهایم[1] نیز از تجربیات‌اش در اردوگاه‌های کار اجباری در جنگ جهانی دوم، به همین برتری و چیرگی فرد کناره‌گیر[2] ـ که من آنَ را اسکیزوئید می‌نامم ـ رسیده است.

1- Bruno Bettelheim 2- aloof

> علم روان‌کاوی معتقد است کناره‌گیری از دیگر انسان‌ها و دوری هیجانی از دنیا نوعی ضعف شخصیت است. نظرات من درباره‌ی نحوه‌ی رفتار قابل‌تحسین یک گروه از افراد در اردوگاه‌های کار اجباری که من آن‌ها را «افراد تدهین‌شده» می‌نامم، نشان می‌دهد که این افراد به‌شدت گوشه‌گیر تا چه حد مرا شگفت‌زده کردند. رابطه‌ی آن‌ها با ناخودآگاهشان َکاملاً قطع بود ولی دست‌کم ساختار شخصیت قبلی‌شان را حفظ کرده بودند، در رویارویی با شدیدترین دشواری‌ها، به ارزش‌های‌شان پایبند بودند و از تجربه‌ی زندگی در اردوگاه کمترین تأثیر را پذیرفته بودند... این افراد که بر اساس نظریه‌ی فعلی روان‌کاوی باید شخصیت‌هایی ضعیف و مستعد فروپاشی می‌داشتند، تنها به دلیل قدرت شخصیت‌شان، رهبرانی قهرمان از کار درآمدند.[۳۵]

در واقع، مطالعات نشان داده افرادی که بهتر از دیگران در سفینه‌های فضایی دوام آورده‌اند و می‌توانند با محرومیت حسی موجود در این نوع زندگی کنار بیایند ـ یا همان رفقای قرن بیست‌ویکمی ما ـ کسانی‌اند که قادرند از دیگران کناره بگیرند و به درون خویش عقب‌نشینی کنند. آرتور جی. برادبک[1] پس از خلاصه‌کردن شواهد موجود می‌نویسد: «دلایلی موجود است که ما را متقاعد می‌کند شخصیت اسکیزوئید بیشترین توانایی را برای تحمل شرایط سفرهای فضایی درازمدت داراست.»[۳۶] آنان از دنیای درونی‌شان که زمانه‌ی پرتهییج ما ممکن است تسخیرش کند، پاسداری می‌کنند. این درونگرایان می‌توانند به‌رغم وجود یا فقدان محرک‌های مغلوب‌کننده به زیستن ادامه دهند، زیرا آموخته‌اند نگرش «سازنده و راهگشا»ی اسکیزوئید را نسبت به زندگی در پیش بگیرند. از آنجا که باید در دنیا ـ همان گونه که هست ـ زندگی کنیم، این برتری نگرش سازنده‌ی اسکیزوئید، بخش مهمی از مشکل ماست.

بی‌احساسی کناره‌گرفتن از عشق و اراده است، وضعیتی که در آن دیگران «اهمیتی ندارند» و تعهد در حال تعلیق است. این حالت هنگام آشفتگی و تنش

1- Arthur J. Brodbeck

بالا ضروری‌ست؛ و میزان بالای محرک‌های موجود در وضعیت کنونی، خود نوعی تنش است. ولی اکنون بی‌احساسی در تضاد با منش «بهنجار» اسکیزوئید، فرد را به‌سوی پوچی می‌برَد و او را در دفاع از خویش، ناتوان‌تر می‌کند و از احتمال بقایش می‌کاهد. گرچه وضعیتی که با اصطلاح بی‌احساسی توصیف می‌کنیم، قابل‌درک است، ضرورت دارد شالوده‌ی تازه‌ای برای عشق و اراده که تلفات اصلی بی‌احساسی بوده‌اند نیز بجوییم.

بخش اول

عشق

• فصل دوم: تضاد میان سکس و عشق
• فصل سوم: اِروس در تعارض با سکس
• فصل چهارم: عشق و مرگ
• فصل پنجم: عشق و دیوآسایی
• فصل ششم: گفت‌وگو با دیوآسایی

١

فصل دوم

تضاد میان سکس و عشق

> آمیزش جنسی، نسخه‌ی انسانی فرایند کیهانی‌ست. (ضرب‌المثل چین باستان)
> بیماری این رؤیا را دید: «با همسرم در بسترم و حسابدارم بین ما خوابیده. می‌خواهد با زنم بیامیزد. احساس عجیبی دارم: این مسئله به نظرم عادی و مناسب می‌آمد.» (گزارش از دکتر جان شیمل[1])

در سنت غرب، چهار نوع عشق تعریف شده است. یکی، سکس[2]، همان چیزی که ما شهوت و لیبیدو می‌نامیم. دوم، *اِروس*[3]، سائق و نیروی برانگیزاننده‌ی عشق برای زایش و آفرینش یا به‌قول یونانی‌ها اشتیاق برای حرکت به‌سوی هستی و رابطه‌ی برتر. سوم، *فیلیا*[4] یا دوستی که همان عشق برادرانه‌ست. چهارم، آگاپه[5] یا *نوع‌دوستی* یا به‌قول لاتینی‌ها *کاریتاس*[6]: عشقی که وقف رفاه و سعادت دیگران می‌شود و پیش‌نمونه‌ی آن، عشق خداوند به انسان است. هرگونه تجربه‌ی انسانی از عشق اصیل، آمیزه‌ای‌ست از این چهار با نسبت‌های متفاوت.

از سکس آغاز می‌کنیم نه‌فقط به این دلیل که جامعه‌مان از آن می‌آغازد، بلکه نیز به این دلیل که هستی زیست‌شناختی انسان از آن آغاز می‌شود. هریک از ما

1- John Schimel
2- sex
3- eros
4- philia
5- agape
6- caritas

صاحب‌وجود یا هستی‌مند هستیم چون در لحظه‌ای از تاریخ، یک مرد و یک زن، به‌قول تی. اس. الیوت[1] «فاصله‌ی میان هوس و انقباض را پیموده‌اند.» بدون در نظر گرفتن اینکه سکس تا چه اندازه در جامعه‌ی ما به ابتذال کشیده شده، هنوز نیروی زایش است، سائقی‌ست که تیره‌ی انسان را تداوم می‌بخشد، منبعی که همزمان بیشترین لذت و فراگیرترین اضطراب را برای انسان به ارمغان می‌آورَد. در شکل دیوآسایش، فرد را در منجلاب دل‌زدگی و سرخوردگی می‌افکند و هنگامی که به اِروس می‌پیوندد، او را از یأس و نومیدی به قلمرو شور و سرمستی می‌کشانَد.

باستانیان سکس یا شهوت را نیز مانند مرگ امری بدیهی و مسلم می‌دانستند. تنها در دوران معاصر است که موفق شده‌ایم در مقیاسی وسیع، سکس را نگرانی مجزا و اصلی‌مان بدانیم و بار همه‌ی انواع عشق را به‌اصرار بر دوشش بگذاریم. با اینکه فروید پدیده‌های جنسی را بیش‌ازاندازه گسترش داده ـ طوری که انگار صدای کشمکش میان تز و آنتی‌تز تاریخ مدرن باشد ـ این حقیقت همچنان پابرجاست که سکس برای تداوم تیره‌ی انسان، نیرویی اساسی‌ست و گرچه *گستردگی‌ای* را که فروید برایش در نظر گرفته ندارد، قطعاً *اهمیتی* را که او برایش قائل شده، داراست. چه بخواهیم سکس را در رمان‌ها و نمایش‌نامه‌های‌مان، پیش‌پاافتاده قلمداد کنیم و چه بخواهیم با بدبینی یا خونسردی، در برابر نیرویش از خود دفاع کنیم، شهوت جنسی آماده‌ست تا هر لحظه گریبان‌مان را بگیرد و بی‌دفاع غافلگیرمان کند تا اثبات کند هنوز همان *راز ترسناک*[2] است.

ولی به مجرد آنکه به رابطه‌ی سکس و عشق در زمانه‌ی خود بنگریم، بی‌درنگ خود را در گرداب تضادها گرفتار می‌بینیم. پس اجازه دهید بررسی‌مان

۱ـ T. S. Eliot : (۱۸۸۸-۱۹۶۵) نمایشنامه‌نویس، منتقد ادبی و یکی از مهم‌ترین شاعران انگلیسی‌زبان سده‌ی بیستم که از اشعار او می‌توان به *سرزمین هرز* و از نمایشنامه‌هایش به *قتل در کاتدرال* اشاره کرد. الیوت در سال ۱۹۴۸ جایزه‌ی نوبل ادبیات را از آن خود کرد.ـم.

2- mysterium tremendum

را با یک شرح پدیدارشناختی کوتاه از تضادهای عجیب موجود پیرامون سکس در جامعه‌مان آغاز کنیم.

برهوت جنسی

در دوره‌ی ویکتوریایی که انکار تکانه‌ها، احساسات و سائق‌های جنسی رواج داشت و فرد در مصاحبت‌های مؤدبانه از آن سخنی به میان نمی‌آورد، هاله‌ای از انزجار مقدس کل موضوع را احاطه کرده بود. مردان و زنان طوری با هم رفتار می‌کردند که انگار هر دو فاقد اعضای جنسی‌اند. حتی ویلیام جیمز، از جنگجویان صلیبی عالی‌قدر، که در هر زمینه‌ای بسیار جلوتر از زمانه‌ی خویش بود، از سکس با همان مشخصه‌ی انزجار مؤدبانه که در زمانه‌اش رایج بود، یاد کرده است. در سراسر کتاب تاریخ‌ساز دو جلدی‌اش با عنوان *اصول روان‌شناسی*[1]، تنها یک صفحه را به سکس اختصاص داده که در پایان آن افزوده «بحث درباره‌ی این جزئیات کمی ناخوشایند است. ...»[۱] ولی هشدار ویلیام بلیک[2]، یک سده قبل از دوران ویکتوریا که گفت: «آنکه شهوت دارد و عمل نمی‌کند، ناخوشی به بارمی‌آورَد»، به‌وضوح توسط روان‌درمانگران بعدی ثابت شد. فروید به عنوان ویکتوریایی‌ای که به سکس توجه کرد، توصیفی درست از وضعیت دشوار روان‌نژندانه‌ای ارائه داد که حاصل قطع ارتباط «خود» آدمی با بخشی حیاتی از بدن است.

بعد در دهه‌ی ۱۹۲۰، تقریباً یک‌شبه تحولی اساسی رخ داد. این باور که نقطه‌ی مقابل واپس‌رانی - یعنی آموزش سکس، آزادی صحبت و احساسات و بیان آن‌ها - برای سلامتی خوب است، در محافل آزاداندیش به اعتقادی ستیزه‌جویانه بدل شد و تنها موضع قابل قبول برای یک فرد روشنفکر دانسته شد. مدت بسیار کوتاهی بعد از جنگ جهانی اول، ما ناگهان از این دیدگاه که

1-Principles of Psychology

۲ـWilliam Blake: (۱۷۵۷-۱۸۲۷) شاعر و نقاش انگلیسی که در زمان حیاتش ناشناس ماند ولی اکنون او را هم در شعر و هم در هنرهای بصری عصر رمانتیک، یک چهره‌ی مهم و مکتب‌آفرین می‌دانند.ـم.

گویی سکس اصلاً وجود ندارد، به دل‌مشغولی زیاد با آن تغییر جهت دادیم. از دوره‌ی روم باستان به بعد، جامعه‌ای نبود که به اندازه‌ی ما بر سکس اصرار کند و بعضی محققان معتقدند ما بیش از تمامی انسان‌ها در طول تاریخ، با سکس درگیری فکری داریم. امروزه اگر از سکس حرف نزنیم، به بازدیدکننده‌ای از مریخ می‌مانیم که در میدان تایمز پایین افتاده و هیچ مقوله‌ی دیگری برای برقراری ارتباط نمی‌شناسد.

و این فقط دل‌مشغولی امریکایی‌ها نیست. برای مثال، آن‌سوی آب‌ها در انگلیس «از اسقف‌ها گرفته تا زیست‌شناس‌ها، همه‌وهمه به این مسئله مشغولند.» یک مقاله‌ی تیزهوشانه در صفحه‌ی اول *ضمیمه‌ی ادبی تایمز*[1] لندن موضوع را به این صورت بیان کرده است: «این مبالغه‌ی سودگرایانه‌ی پسا-کینزی[2] و پسا-چترلی[3] همه جا را گرفته. هر روز هفته (خصوصاً یکشنبه‌ها) هر روزنامه‌ای را باز کنید، می‌بینید یک کارشناس، نظرات عجیب‌وغریبش را درباره‌ی پیشگیری از بارداری، سقط جنین، رابطه‌ی نامشروع، کتب خلاف اخلاق، همجنس‌گرایی میان بالغین یا (اگر همه‌ی این‌ها به جایی نرسد) شیوه‌های اخلاقی نوجوانان زمانه‌ی ما به اطلاع عموم رسانده است.»[۲]

شاید در نتیجه‌ی این تغییر دیدگاه افراطی جامعه، امروزه درمانگران به‌ندرت بیمارانی را می‌بینند که به‌شیوه‌ی بیماران هیستریک فروید پیش از جنگ جهانی اول، واپس‌رانی سکس را به نمایش گذاشته باشند. در واقع، افرادی را می‌بینیم که در جهتی معکوس یعنی صحبت زیاد درباره‌ی سکس و فعالیت زیاد جنسی

1- Times Literary Supplement

۲ـ Kinsey: (۱۸۹۴-۱۹۵۶) آلفرد کینزی، جانورشناس امریکایی و پژوهشگر رفتارهای جنسی انسان که به دلیل مطالعات علمی و مبتنی بر اصولش در این زمینه، پدر سکسولوژی لقب گرفته است. پژوهش‌های او همزمان با انقلاب جنسی، تأثیر فراوانی بر هنجارهای اجتماعی و فرهنگی دهه‌ی ۱۹۶۰ امریکا گذاشت‌ـم.

۳ـ منظور از چترلی، اشاره به رمان *معشوق لیدی چترلی* نوشته‌ی دی.اچ. لورنس است که نخستین بار در سال ۱۹۲۸ در فلورانس چاپ شد و تا سال ۱۹۶۰ در انگلستان اجازه‌ی انتشار نیافت. این رمان با به‌کارگیری لغاتی که در زمان خود غیرقابل‌چاپ به‌شمار می‌رفت، به توصیف آشکار رابطه‌ی جسمانی مردی از طبقه‌ی کارگر با زنی از طبقه‌ی اشرافی می‌پردازدـم.

کمک می‌خواهند و عملاً هیچ‌کس از موانع فرهنگی‌ای که فرد را از هم‌بستری زیاد با افراد متعدد بازدارد، شکایت نمی‌کند. آنچه بیماران ما از آن شکایت دارند، فقدان احساس و اشتیاق است. «نکته‌ی عجیب در این مباحث پرشوروهیجان این است که به نظر می‌رسد افراد از این همه آزادی کمترین *لذت* را می‌برند.»[۳] این همه سکس و کمترین معنا و حتی لذت در آن!

ما از ویکتوریایی‌هایی که نمی‌خواستند کسی بداند آن‌ها احساس جنسی هم دارند، به جایی رسیده‌ایم که اگر چنین حسی نداشته باشیم، شرمنده‌ایم. پیش از سال ۱۹۱۰، اگر خانمی را «سکسی» می‌نامیدید، آن را توهین تلقی می‌کرد؛ این روزها او این تحسین را مغتنم می‌شمارد و به‌عنوان پاداش، دلربایی‌اش را متوجه شما می‌کند. بیماران ما اغلب به سردمزاجی و ناتوانی جنسی دچارند، ولی نکته‌ی عجیب و رقت‌بار این است که آن‌ها مأیوسانه می‌کوشند کسی از این بی‌احساسی جنسی آن‌ها خبردار نشود. مرد یا زن آداب‌دان دوران ویکتوریا اگر سکس را تجربه می‌کرد، احساس گناه داشت؛ و ما اکنون اگر چنین *تجربه‌ای نداشته باشیم*، احساس گناه می‌کنیم.

بنابراین تضاد در اینجاست که روشنگری، مشکلات جنسی فرهنگ ما را حل نکرده است. این روشنگری نوین، قطعاً نتایج مثبت مهمی، به‌خصوص در زمینه‌ی افزایش آزادی‌های فردی، به‌بار آورده است. بیشتر مشکلات بیرونی حل شده: اطلاعات جنسی در هر کتاب‌فروشی‌ای قابل خریداری‌ست، وسائل پیشگیری از بارداری همه‌جا در دسترس است به‌جز بوستون که هنوز مثل آن کنتس انگلیسی در شب عروسی‌اش معتقد است سکس: «برای مردم عامی زیادی خوب است». زوج‌ها می‌توانند بدون احساس گناه و معمولاً بدون زودرنجی درباره‌ی رابطه‌ی جنسی‌شان بحث کنند و با هم قرار بگذارند این رابطه را برای هر دو نفر راضی‌کننده‌تر و معنی‌دارتر کنند. اجازه ندهیم این دستاوردها دست کم گرفته شوند. اضطراب اجتماعی و احساس گناه بیرونی کاهش یافته است؛ کسی که از این مسئله شادمان نباشد، کودن است.

ولی اضطراب و احساس گناه درونی افزایش یافته است. این دو از جهاتی بیمارگونه‌ترند و تاب آوردن‌شان دشوارتر؛ و نسبت به اضطراب و احساس گناه بیرونی، بار سنگین‌تری را بر دوش فرد می‌گذارند.

چالشی که قبلاً یک زن در برابر مردان با آن روبه‌رو بود، ساده و صریح بود: با آن‌ها به بستر می‌رود یا نمی‌رود؟ برخورد بی‌پرده و چهره‌به‌چهره‌ی زن با آداب و رسوم فرهنگی. ولی پرسشی که مردان اکنون از زنان دارند دیگر این نیست که: «خواهد آمد یا نخواهد آمد» بلکه این است که «می‌تواند یا نمی‌تواند؟» چالش به‌سوی کفایت شخصی زن تغییر جهت داده یعنی ظرفیت شخصی‌اش برای داشتن ارگاسم خودنمایانه که آن هم باید شبیه حمله و غش ناشی از صرع شدید باشد. با اینکه قبول می‌کنیم پرسش دوم، مشکل تصمیم جنسی را در جای مناسب خود قرار داده، نمی‌توان این واقعیت را نادیده گرفت که پاسخ دادن و کنار آمدن با پرسش اول ساده‌تر است. در تجربه‌ی حرفه‌ای من، بیماری از ترس اینکه مبادا «در هم‌آغوشی به نظرش خیلی خوب نیایم»، می‌ترسید با شوهرش هم‌بستر شود. دیگری می‌ترسید چون «حتی نمی‌دانم باید چه کار کنم» و تصور می‌کرد معشوقش از این موضوع بر ضدش استفاده می‌کند. دیگری از ازدواج دوم تا حد مرگ در هراس بود چون می‌ترسید مثل ازدواج اولش نتواند به ارگاسم برسد. تردید زن اغلب به این معناست: «ممکن است آن قدر از من خوشش نیاید که دوباره برگردد.»

در دهه‌های گذشته می‌توانستید جامعه را برای آداب‌ورسوم سخت‌گیرانه‌اش سرزنش کنید و با گفتن اینکه آنچه کرده‌اید یا نکرده‌اید، خطای جامعه است و نه شما، اعتمادبه‌نفس‌تان را حفظ کنید. و این به شما مهلت می‌داد تصمیم بگیرید دلتان می‌خواهد چه بکنید یا به خود اجازه دهید همراه یک تصمیم خودتان را رشد دهید. ولی وقتی پرسش این است که عمل‌تان چگونه است، احساس کفایت شخصی و اعتمادبه‌نفس‌تان بی‌درنگ زیر سؤال می‌رود و همه‌ی بار این رویارویی به درون و چگونگی مواجهه با آزمون معطوف می‌شود.

به دانشجو فرصت می‌دهند خود را بیابد. او این آزادی عمل را دارد که بی‌آنکه بدون آمادگی به عملی اقدام کند، شیوه‌ای برای رفتارش در نظر بگیرد، اندازه‌هایش را بشناسد، به شکلی آزمایشی در روابط به آب‌وآتش بزند و این‌ها همه بخشی از رشدند. بهتر است هیچ تعهد صریح و آشکاری نداشته باشد تا اینکه زیر فشار وارد روابط جنسی شود: تعهد جسمانی بدون تعهد روان‌شناختی یعنی خشونت و بی‌حرمتی با احساسات خود. او ممکن است قوانین را زیر پا بگذارد؛ ولی قوانین دست‌کم ساختاری را فراهم می‌کنند که می‌توان زیر پا گذاشت. چه از قوانین اطاعت کند و چه نکند، این نکته صادق است. بسیاری از دانشجویان امروزی که به‌طرز قابل‌فهمی برای آزادی جنسی تازه‌ی خود مضطربند، این اضطراب را سرکوب می‌کنند («آدم باید آزادی را دوست داشته باشد») و بعد به مسئولان خوابگاه‌های دانشجویی حمله می‌کنند که چرا آزادی بیشتری به آن‌ها نمی‌دهند(!) تا اضطراب اضافه‌ی حاصل از واپس‌رانی را جبران کنند.

آنچه در آزاداندیشی جنسی کوته‌بینانه‌مان ندیدیم این بود که صرف افکندن فرد به درون دریای بی‌کران و بی‌معنای آزادی انتخاب، او را به آزادی نمی‌رساند، بلکه او را به تعارض درونی مستعدتر می‌کند. آزادی جنسی‌ای که وقف آن شده‌ایم، از ما یک انسان تمام‌وکمال نمی‌سازد.

در وادی هنر هم دریافته‌ایم که چه خیال باطلی‌ست اگر باور داشته باشیم آزادی به‌تنهایی مشکل‌مان را حل می‌کند. برای مثال نمایش‌نامه‌نویسی را در نظر بگیرید. هوارد توبمن[1]، منتقد پیشین نمایش در *نیویورک تایمز* در مقاله‌ای با عنوان «آیا سکس تباه شده؟»، آنچه را همه‌ی ما در نمایش‌های پی‌درپی دیده‌ایم، این گونه خلاصه کرده است: «وارد شدن در رابطه‌ی جنسی شبیه رفتن به خرید در یک بعد از ظهر ملال‌آور است؛ نه‌تنها هیچ اشتیاقی در آن نیست،

1- Howard Taubman

حتی کنجکاوی هم در آن اندک است.»[۴] رمان را در نظر بگیرید. لئون اِدِل[1] در کتاب *طغیان علیه ویکتوریایی‌ها* می‌نویسد: «دوره‌ی افراط‌گرایان به پایان رسیده. تا همین جا هم بیش از آنکه به رمان غنا بخشیده باشند، تحلیلش برده‌اند.»[۵] اِدِل به این نکته‌ی بسیار مهم اشاره می‌کند که در «روشنگری» صرفاً واقع‌گرا در ادبیات داستانی، نوعی *انسانیت‌زدایی*[2] از سکس اتفاق افتاده است. تأکید می‌کند که «رویارویی‌های جنسی موجود در آثار زولا[3] نسبت به هر آنچه دی. اچ. لورنس[4] توصیف کرده، حقیقت و نیز انسانیت بیشتری در خود دارد.»[۶]

قطعاً پیروزی در نبرد علیه سانسور و برای رسیدن به آزادی بیان، بسیار بزرگ بوده، ولی آیا خودش به یک مانع بازدارنده بدل نشده؟ نویسندگان ـ چه داستان‌نویسان و چه نمایش‌نامه‌نویسان ـ «ترجیح می‌دهند ماشین تحریرشان را گرو بگذارند تا متنی بنویسند فاقد صحنه‌هایی اجباری که دست‌ودلبازانه به مستندسازی کالبدشناسانه‌ی رفتار جنسی شخصیت‌های‌شان می‌پردازد. . . .»[۷] «روشنگری جزم‌اندیشانه»ی ما خودشکن است: به نابودی همان شهوت جنسی‌ای منتهی می‌شود که قرار بوده از آن حفاظت کند. در شکوفایی عظیم تاریخ‌نگاری واقع‌گرا، بر روی صحنه و در رمان و حتی در روان‌درمانی، فراموش کرده‌ایم که تخیل خونی‌ست که اِروس برای حیاتش به آن نیازمند است و این واقع‌گرایی، نه جنسی‌ست و نه اروتیک. در واقع، کافی‌ست یک ساعت را در اردوی برهنگان بگذرانید تا روشن شود هیچ‌چیز به اندازه‌ی برهنگی کامل، کمتر سکسی نیست. برای آنکه کالبدشناسی و فیزیولوژی به یک تجربه‌ی بین*فردی*، هنر، شهوت و اِروس دگردیسی پیدا کند و قدرت به جنبش‌درآوردن

1- Leon Edel 2- dehumanization

۳ـ امیل زولا: (۱۹۰۲-۱۸۴۰) نویسنده‌ی فرانسوی و معرف مکتب ادبی ناتورالیسم-م.

۴ـ D. H. Lawrence: (۱۹۳۰-۱۸۸۵) رمان‌نویس، شاعر، نمایشنامه‌نویس، منتقد ادبی و نقاش انگلیسی که مجموعه آثارش، تجسم اثرات انسانیت‌زدایانه‌ی مدرنیته و صنعت‌گرایی بر زندگی بشر است. از آثارش می‌توان کتاب معشوق لیدی چترلی را نام برد که در صفحات پیشین به آن اشاره شدم.

یا افسون‌کردن ما را به اشکال گوناگون بیابد، تخیل (که بعدتر آن را قصدمندی[1] خواهم نامید) لازم است.

آیا «روشنگری»ای که خود را در حد تفصیل واقع‌گرایانه‌ی محض پایین آورده باشد، خود نوعی فرار از اضطراب موجود در آنچه تخیل انسان را به شهوت اروتیک می‌پیوندد، نیست؟

رهایی به‌واسطه‌ی تکنیک

تضاد دوم این است که *تأکیدهای رایج امروزی بر استفاده از تکنیک در سکس و معاشقه، نتیجه‌ی معکوس دارند.* متوجه شده‌ام میان تعداد کتاب‌های آموزشی خریداری‌شده در باب سکس توسط فرد یا میزان پرداختن رسانه‌ها به این مقوله در جامعه، با شهوت جنسی و حتی لذتی که فرد یا جامعه در این زمینه تجربه می‌کند، رابطه‌ی معکوسی وجود دارد.

قطعاً ایرادی در تکنیک نیست چه در بازی گلف و چه در معاشقه. ولی اصرار بیش‌ازاندازه بر تکنیک‌های جنسی، رویکردی ماشینی به معاشقه می‌دهد و ازخودبیگانگی، احساس تنهایی و مسخ شخصیت به همراه می‌آورَد.

یکی از وجوه ازخودبیگانگی این است که معشوق با هنر دیرینه‌اش، جای خود را به کاربر کامپیوتر با کارآیی امروزی‌اش می‌دهد. زوج‌ها در معاشقه بیشتر بر محاسبه و برنامه‌ریزی اصرار دارند: کاری که کینزی بر آن صحه گذاشت و ضابطه‌مندش کرد. اگر از برنامه عقب بیفتند، مضطرب می‌شوند و حس می‌کنند چه بخواهند و چه نخواهند ناچارند به بستر روند. همکارم دکتر جان شیمل می‌گوید: «بیمارانم رفتار ویرانگر همسران‌شان را با خویشتن‌داری یا بی‌توجهی تاب می‌آورند، ولی فقط عقب افتادن از برنامه‌ی روابط زناشویی را فقدان عشق تلقی می‌کنند.»[۸] مرد حس می‌کند اگر با برنامه پیش نرود، مردانگی‌اش را تا

1- intentionality

حدودی از دست می‌دهد و زن احساس می‌کند اگر مدتی بگذرد و مرد دست‌کم با او لاس نزند، جذابیت زنانه‌اش را از دست داده است. به همین ترتیب، اصطلاح «بین مردان[1]» که زنان برای روابط‌شان با مردان به‌کار می‌برند، مثل *آنتراکت* (میان‌پرده) نشان‌دهنده‌ی یک فاصله‌ی زمانی‌ست. محاسبه و حساب‌وکتاب دقیق ـ اینکه این هفته چند بار معاشقه کرده‌ایم؟ آیا طرف مقابلم از سر شب توجه کافی به من داشت؟ آیا زمان دست‌گرمی جنسی به‌اندازه‌ی کافی طولانی بود؟ ـ این سؤال را ایجاد می‌کند که خودانگیختگی در این خودجوش‌ترین عمل، چطور ممکن است حفظ شود. فروید عادت داشت بگوید والدین فرد، گوشه‌ی صحنه‌ی نمایش معاشقه منتظر ایستاده‌اند و امروزه دستگاه محاسبه‌گر کامپیوتر جای آنان را گرفته است.

پس شگفت‌آور نیست اگر در بحبوحه‌ی این دل‌مشغولی با تکنیک‌ها، درباره‌ی عمل معاشقه این سؤال خاص پرسیده نشود که آیا اشتیاق یا معنا یا لذتی هم در این عمل بود؟ و به‌جای آن بپرسند چقدر خوب عمل کردم؟[۹] برای نمونه دقت کنید بر آنچه سیریل کانلی[2] «شدت ارگاسم» می‌نامد و دل‌مشغولی به رسیدن همزمان به ارگاسم که خود وجه دیگر ازخودبیگانگی‌ست. اعتراف می‌کنم وقتی مردم درباره‌ی «ارگاسم محشر» حرف می‌زنند، در می‌مانم که چرا این قدر برایش تقلا می‌کنند؟ با این دلواپسی بزرگ پرزرق‌وبرق، می‌کوشند کدام مغاک خودناباوری و حفره‌ی درونی تنهایی را بپوشانند؟

حتی سکس‌شناسان که رویکردشان به سکس، معمولاً «هرچه بیشتر، بهتر» است، این روزها از اصرار بیش از اندازه و اضطراب‌آلود بر رسیدن به ارگاسم و اهمیت زیادی که به «راضی کردن» طرف مقابل داده شده، در تعجب‌اند. مرد از زن می‌پرسد آیا «راضی شده» یا «روبه‌راه» است و یا برای تجربه‌ای که هیچ

1- between men   2- Cyril Connolly

خوش‌زبانی‌ای برای آن ممکن نیست، تعبیرهای دیگری به‌کار می‌بَرد. سیمون دو بووار و زنان دیگری که به تعبیر و تفسیر عمل جنسی پرداخته‌اند، به ما مردان یادآوری می‌کنند این آخرین پرسشی‌ست که زن می‌خواهد در آن لحظه از او بپرسند. به‌علاوه، دل‌مشغولی تکنیکی، زن را از آنچه به‌لحاظ جسمانی و عاطفی، بیش از هر چیز دیگری می‌خواهد: یعنی همان شعف و رهایی خودجوش مرد در لحظه‌ی ارگاسم، محروم می‌کند. شور و شعف مرد هر آنچه را که او از شوق و ازخودبی‌خودی موجود در خود و این تجربه می‌خواهد، به او می‌دهد. وقتی همه‌ی چرندیات مطرح درباره‌ی نقش‌ها و نحوه‌ی عمل را کنار بگذاریم، آنچه باقی می‌ماند و اهمیت شگفت‌آوری دارد، این واقعیت محض است که صمیمیت در رابطه ـ دیدار، صمیمیت روبه‌رشد همراه با هیجان اینکه ندانی رابطه به کجا می‌رسد، ابراز وجود و تسلیم خویش ـ است که یک رویارویی جنسی را فراموش‌نشدنی می‌کند. آیا همین صمیمیت نیست که موجب می‌شود وقتی نیازمند گرم شدن به‌وسیله‌ی هرآنچه اجاق زندگی برای‌مان تدارک دیده، هستیم، در ذهن خویش بارها و بارها به آن رویداد بازمی‌گردیم؟

عجیب است که انگار در جامعه‌ی ما مردم در آنچه به ساختن رابطه منجر می‌شود ـ سهیم‌شدن در سلایق، خیال‌پردازی‌ها، رؤیاها، امید به آینده و ترس از گذشته ـ کمروترند تا در هم‌بستر شدن با یکدیگر. آن‌ها در برابر مهر و عطوفت که به برهنگی روان‌شناختی و روحی منجر می‌شود محتاط‌ترند تا در برابر برهنگی جسمانی در رابطه‌ی جنسی.

خشکه‌مقدسی نوین

تضاد سوم این است که آزادی جنسی لاف‌زنانه‌ی ما به شکل نوینی از خشکه‌مقدسی بدل شده است. دلم نمی‌خواهد این حالت با پاک‌دینی اصیل

اشتباه شود. آن پاک‌دینی که در اشتیاق هستر و دیمزدیل[1] در کتاب حرف سرخ‌رنگ[2] هوتورن[3] می‌دیدیم، مقوله‌ای بسیار متفاوت بود.[۱۰] من به خشکه‌مقدسی‌ای اشاره دارم که به‌وسیله‌ی اجداد ویکتوریایی‌مان رو به زوال گذاشت و با صنعت‌گرایی و بخش‌بندی‌های عاطفی و اخلاقی جور درآمد.

من این خشکه‌مقدسی را متشکل از سه عنصر می‌بینم. اول، حالت *رانده‌شدن از جسم*. دوم، *جدایی عاطفه از منطق*. و سوم، *استفاده از جسم به‌مثابه‌ی ماشین*.

در خشکه‌مقدسی نوین، مزاج ضعیف با گناه برابر شمرده می‌شود.[۱۱] قبلاً این اشتیاق‌های جنسی فرد بود که گناه شمرده می‌شد؛ و اکنون ابراز نکردن کامل حالات جنسی گناه است. خشکه‌مقدس معاصر عدم ابراز لیبیدو را غیراخلاقی می‌داند. این مسئله به‌وضوح در دو سوی اقیانوس صادق است. ضمیمه‌ی *ادبی تایمز* لندن: «فقط چند منظره‌ی معدود است که از دیدن یک روشنفکر پیشرو که با احساس وظیفه‌ی اخلاقی، مصمم به هم‌بستری با فردی‌ست، دلتنگ‌کننده‌تر می‌نماید. . . والاترین پاکدینی موجود در جهان، هواداری مدرن شما از نوعی رستگاری‌ست که به‌وسیله‌ی شهوت درست‌هدایت‌شده حاصل می‌شود.»[۱۲] قبلاً وقتی زنی با مردی به بستر می‌رفت، گناهکار به‌شمار می‌آمد؛ حالا اگر بعد از تعداد مشخصی قرار ملاقات، هنوز از هم‌بستری خودداری کنند، احساس گناه مبهمی در وجودش شکل می‌گیرد؛ گناهش «واپس‌رانی بیمارگونه»ست که از «تسلیم» سر باز می‌زند. و جفتش که همیشه روشنفکر است (یا دست‌کم به روشنفکر بودن تظاهر می‌کند) حاضر نیست احساس گناه زن را با خشم آشکار نسبت به او تسکین دهد (اگر زن می‌توانست در این باره با مرد بجنگد، تعارضش را ساده‌تر می‌دید). ولی مرد با

1- Hester and Dimmesdale

۲ـ The Scarlet Letter: نام کتابی از ناتانیل هوتورن. در گذشته در امریکا بر جلو پیراهن زنان زناکار، حرف A سرخ‌رنگی می‌دوختند.ـم.

3- Hawthorne

آزادمنشی ایستادگی می‌کند و در پایان هر ملاقات، آماده است مبارزه‌ای را بپذیرد و به زن کمک کند از گمراهی به‌در آید. و این البته فایده‌ای جز افزایش احساس گناه در زن ندارد.

همه‌ی این‌ها بدان معنی‌ست که مردم نه‌فقط باید بیاموزند عمل جنسی را چگونه انجام دهند، بلکه باید همزمان طرف مقابل‌شان را مطمئن کنند که در حین این کار به خود اجازه نمی‌دهند احساساتی یا به‌طرز ناشایستی متعهد شوند که این دومی، به داشتن تقاضایی نابهنجار از طرف مقابل تعبیر می‌شود. *انسان ویکتوریایی در جست‌وجوی عشق بود بی‌آنکه در دام سکس بیفتد، انسان امروزی در جست‌وجوی سکس است بی‌آنکه در دام عشق بیفتد.*

یک‌بار سعی کردم تصویری توصیفی از نگرش انسان روشنفکر امروزی به سکس و عشق ارائه دهم. دلم می‌خواهد توصیفم را از آنچه فرهیختگی امروزی می‌نامم، در اینجا با شما شریک شوم:

> فرهیخته‌ی امروزی به‌دست جامعه‌اش اخته نشده، بلکه مانند اُریگن[1] خود، خویشتن را اخته کرده است. سکس و بدن برایش چیزی هستی‌مند و زنده نیست بلکه ابزاری‌ست که مانند صدای گوینده‌ی تلویزیون باید پرورده شود. تنها راه ابراز شور و شهوت فرهیخته‌ی امروزی آن است که مشتاقانه خود را وقف قانون اخلاقیِ از هم پاشاندن همه‌ی اشتیاق‌ها کرده است: عشق‌ورزی به همه تا جایی که دیگر برای عشق قدرتی نماند تا کسی را بترساند. او تا حد مرگ از اشتیاق‌هایش می‌هراسد مگر آنکه بر آن‌ها لگام زده باشد و نظریه‌ی ابراز تمام‌وکمال، دقیقاً همین لگام اوست. تعصب روی آزادی، خود نوعی واپس‌رانی‌ست؛ و با قانون سلامت کامل لیبیدویی و ارضای کامل جنسی، اِروس را انکار می‌کند. خشکه‌مقدسان قدیمی سکس را سرکوب می‌کردند ولی پُرشور

۱ـ Origen: عالم الهیات دوران اولیه‌ی مسیحیت که ریاضت‌های شدیدی به خود تحمیل می‌کرد از جمله اینکه به روایت یوسی‌بیوس، تاریخ‌نویس یونانی، بر اساس یک برداشت تحت‌الفظی از یک عبارت انجیل متی، خود را اخته کرد.ـم.

> و حرارت بودند؛ خشکه‌مقدس نوین ما شور و شهوت را سرکوب کرده و سکسی‌ست. هدف‌اش مهار تن است، می‌کوشد طبیعت را برده‌ی خود کند. قانون سخت‌گیرانه‌ی آزادی تمام‌وکمال برای فرهیخته‌ی امروزی، آزادی نیست، بلکه بازدارنده‌ای نوین است. همه‌ی این کارها را می‌کند چون از تنش و ریشه‌های ترحم‌آوری که در طبیعت دارد، می‌هراسد، از خاستگاه و نیروَی زاینده‌اش می‌هراسد. او بیکن‌گرایی[1] امروزی‌ست که خود را وقف چیرگی بر طبیعت کرده و به‌دنبال کسب دانش است تا قدرت بیشتری به‌دست آورَد. و شما دقیقاً به‌وسیله‌ی ابراز کامل نیروی جنسی‌تان بر آن غلبه می‌کنید درست مانند برده‌ای که آن قدر به کارش می‌کشند تا شور و شهوتی برای طغیان و شورش در او باقی نمی‌ماند. سکس ابزار ما شده همان گونه که تیروکمان، دیلم یا تیشه برای انسان غارنشین ابزار بود. سکس ماشین جدید ماست، *ماشین واپسین*.

این خشکه‌مقدسی نوین به درون روان‌پزشکی و روان‌شناسی معاصر نیز خزیده است. در بعضی کتاب‌های مشاوره‌ی زناشویی این بحث مطرح شده که وقتی درمانگر درباره‌ی مقاربت جنسی حرف می‌زند، باید از واژه‌ی «ک[2]...» استفاده کند و اصرار داشته باشد بیماران نیز آن را به‌کار برند؛ زیرا هر واژه‌ی دیگری امکان لاپوشانی و ریاکاری را برای بیمار فراهم می‌کند. آنچه در اینجا قابل ملاحظه است مسئله‌ی به‌کارگیری اصطلاح نیست: قطعاً شهوت ناب، حیوانی ولی خودآگاهانه و بی‌بندوباری جسمانی که به‌درستی ک... نامیده می‌شود، چیزی نیست که بیرون از تجربه‌ی انسانی باشد. بلکه نکته‌ی جالب، به‌کارگیری واژه‌ای‌ست که زمانی ممنوع بود و اکنون یک «*باید*» به‌شمار می‌رود: امری ضروری برای منطق و صداقت اخلاقی. وقتی آنچه در جست‌وجوی آنیم، صمیمیت بین‌فردی باشد که چیزی بیش از رهایی از تنش جنسی‌ست، صمیمیتی که فردا و فرداهای دیگر در یاد خواهد ماند، مطمئن باشید *به‌کارگیری*

۱ـ پیرو عقاید فرانسیس بیکن که می‌گفت دستیابی به حقیقت از راه تجربه، آزمایش و استقراء امکان‌پذیر است–م.
2- fuck

این واژه است که لاپوشانی و ریاکاری به‌شمار خواهد رفت. اولی لاپوشانی و ریاکاری‌ست در خدمت حجب و حیا؛ دومی لاپوشانی و ریاکاری‌ست در خدمت ازخودبیگانگی: دفاع از خود در برابر اضطراب حاصل از صمیمیت. اولی مشکل خاص زمانه‌ی فروید بود و دومی مشکل خاص زمانه‌ی ما.

خشکه‌مقدسی نوین در همه‌ی حیطه‌های زبانی، نوعی مسخ شخصیت با خود به‌همراه می‌آورَد.

این ازخودبیگانگی چنان به برنامه‌ی روزمره بدل شده که در برخی مکاتب آموزشی روان‌درمانی، به روان‌پزشکان جوان می‌آموزند به‌کارگیری واژه‌ی چهارحرفی (fuck) در جلسات، جنبه‌ی درمانی دارد؛ وقتی بیمار از معاشقه می‌گوید، شاید نوعی واپس‌رانی را در پس آن پنهان می‌کند؛ پس وظیفه‌ی به‌حق ما ـ نمادهای خشکه‌مقدسی نوین! ـ است که اجازه دهیم بداند فقط می‌ک.... همه چنان در زدودن آخرین بازمانده‌های آداب‌دانی ویکتوریایی مصمم به‌نظر می‌رسیم که کاملاً فراموش کرده‌ایم این واژه‌های متفاوت به نوع متفاوتی از تجربیات انسانی اشاره دارند. تقریباً همه‌ی افراد اَشکال متفاوتی از رابطه‌ی جنسی را که این واژه‌ها توصیف‌اش می‌کنند، تجربه کرده‌اند و لازم نیست برای متمایز کردن آن‌ها زحمت زیادی بکشم. در پی قضاوت اخلاقی درباره‌ی این تجربیات متفاوت نیستم؛ این‌ها با روابط خاص خود، کاملاً متناسب‌اند. درست مثل رت باتلر و اسکارلت اُهارا در آن صحنه‌ی مشهور *بربادرفته*. ولی اگر این رفتار همه‌ی آن چیزی باشد که در زندگی جنسی‌اش اتفاق می‌افتد، به تجربه‌ی ازخودبیگانگی شخصی و پس زدن سکس بسیار نزدیک خواهد بود. اگر درمانگر به انواع گوناگون تجربه توجه نکند، ناظر افول و حذف خودآگاهی بیمار خواهد بود و بر محدودیت آگاهی جسمانی بیمار و نیز کاهش ظرفیتش برای برقراری ارتباط صحه خواهد گذاشت. این عمده‌ترین انتقادی‌ست که بر خشکه‌مقدسی نوین وارد می‌شود: به‌وضوح احساسات را محدود می‌کند، تنوع و غنای بی‌حدوحصر را از این عمل می‌گیرد و به نقصان عاطفی منجر می‌شود.

شگفت‌آور نیست که خشکه‌مقدسی نوین خصومتی پنهان مانند آتش زیر خاکستر میان اعضای جامعه پدید می‌آورَد. و این خصومت، به نوبه‌ی خود، مکرراً با اشاراتی به عمل جنسی آشکار می‌شود. مثلاً هنگامی که می‌خواهیم کسی را تحقیر کنیم و نشان دهیم جز اینکه مورد استفاده قرار گیرد و به گوشه‌ای انداخته شود، ارزشیَ ندارد، می‌گوییم «برو خودت را ...» یا «...دمت». شهوت زیست‌شناختی در اینجا با *برهان خلف* نمایش داده می‌شود. در واقع، این واژه‌ی چهارحرفی، رایج‌ترین دشنام زبان معاصر ما برای بیان خصومت خشم‌آلود است. تصور نمی‌کنم این مسئله تصادفی باشد.

فروید و خشکه‌مقدسی

اینکه چگونه روان‌کاوی فرویدی با اختیارگرایی جنسی و خشکه‌مقدسی در هم تنیده شد، داستان جذابی دارد. منتقدان اجتماعی تمایل دارند در میهمانی‌ها زبان به ستایش از فروید بگشایند و او را محرک اصلی یا دست‌کم سخنگوی اصلی آزادی جنسی نوین بنامند. ولی آنچه آنان نمی‌بینند این است که فروید و روان‌کاوی خود بازتاب و بیان خشکه‌مقدسی نوین در هر دو شکل مثبت و منفی‌اش بودند.

خشکه‌مقدسی روان‌کاوانه مثبت است به‌خاطر تأکیدش بر صداقت سخت‌گیرانه و قرائت فکری‌ای که خود فروید الگوی آن بود. و منفی‌ست به‌خاطر فراهم‌سازی نظام جدیدی که در آن جسم و خود آدمی، درست یا غلط، سازوکاری برای ارضا به‌وسیله‌ی «اُبژه‌های جنسی» معرفی شده است. گرایش روان‌کاوی به صحبت از سکس به‌مثابه‌ی «نیاز»ی که باید از تنش آن کاست، همان چیزی‌ست که در این خشکه‌مقدسی نقش مهمی دارد.

پس ناچاریم به موشکافی این مشکل بپردازیم که چطور ارزش‌های جدید جنسی زمانه‌ی ما با توجیهات روان‌کاوانه دچار تحریف شگرفی شده‌اند. دکتر

سی. مک‌فی کمبل[1]، رئیس انجمن روان‌پزشکی امریکا در سال‌های ۳۷-۱۹۳۶ در بحث درباره‌ی وجوه فلسفی روان‌کاوی با لحنی تندوتیز گفته: «روان‌کاوی، همان کلوین‌گرایی با شلوارهای زیر زانوی برموداست.» تنها نیمی از این کلمه‌ی قصار حقیقت دارد ولی همان نیمه، قابل‌ملاحظه و چشمگیر است. خود فروید نمونه‌ی فوق‌العاده‌ای بود از یک خشکه‌مقدس البته از وجه مثبتش یعنی از لحاظ شخصیت قوی، کنترل احساسات و کار وسواسی-جبری. فروید الیور کرامول[2] را که رهبر پاک‌دینان بود به‌شدت تحسین می‌کرد و پسرش را به افتخار او نام‌گذاری کرد. فیلیپ ری‌یف[3] در پژوهش‌اش با نام فروید: *ذهن اخلاق‌گرا*[4] می‌گوید: «گرایش به خشکه‌مقدسی ستیزه‌جویانه میان روشنفکران یهودی غیرمذهبی ناشایع نبود و نشان از یک تیپ شخصیتی خاص و ممتاز داشت که بیش از یک اعتقاد یا آموزه‌ی خاص، از استقلال و راست‌اندیشی نیرو می‌گرفت.»[۱۳] فروید یکی از چشمگیرترین وجوه خشکه‌مقدسی را در عادات کاری مرتاضانه‌اش نشان می‌دهد که همان به‌کارگیری *دانش به‌مثابه‌ی صومعه* است. پشتکار وسواسی-جبری‌اش را به شکلی سخت‌گیرانه، وقف دستیابی به اهداف علمی‌اش کرده بود یعنی آنچه برایش از هر چیز دیگری در زندگی (و حتی شاید بتوان گفت از خود زندگی) فراتر بود و شهوت و احساسات‌اش را به‌خاطر آن، به شکلی کاملاً واقعی و نه استعاری، پالایش کرده بود.

خود فروید زندگی جنسی بسیار محدودی داشت. آن طور که زندگی‌نامه‌نویس‌اش، ارنست جونز[5] به ما می‌گوید ابراز تمایلات جنسی‌اش دیر و در حدود ۳۰ سالگی شروع شد و زود یعنی حدود ۴۰ سالگی فروکش کرد. فروید

1- Dr. C. Macfie Campbell

۲ـ Oliver Cromwell: دولتمرد و رهبر انقلابی انگلیسی-م.

3- Philip Rieff

4- Freud: The Mind of the Moralist

۵ـ Ernest Jones: (۱۹۵۸-۱۸۷۹) روان‌کاو انگلیسی که در پیشبرد روان‌کاوی در کشورش سهم بزرگی داشت. او از نزدیک‌ترین دوستان و پشتیبانان فروید به‌شمار می‌رفت و زندگی‌نامه‌ی او را در سه جلد تنظیم کرد-م.

در ۴۱ سالگی به دوست‌اش ویلهلم فلیس[1] درباره‌ی خلق افسرده‌اش نوشت و افزود: «به‌علاوه، تحریک جنسی دیگر برای کسی مانند من بی‌فایده‌ست.» رویداد دیگری هم هست که به این واقعیت اشاره دارد که زندگی جنسی‌اش حول‌وحوش این سن، کم‌وبیش پایان یافته است. در *تعبیر رؤیاها*[2] می‌گوید یک‌بار در دهه‌ی چهل زندگی‌اش یک زن جوان از لحاظ جسمانی مجذوبش کرده طوری که نیمه‌عمدی به او نزدیک شده و لمسش کرده است. می‌گوید چقدر شگفت‌زده شده وقتی دیده «هنوز» قادر است احتمال چنین جاذبه‌ای را در خود بیابد.[۱۴] فروید به کنترل انرژی جنسی و مجراسازی برای آن معتقد بود و متقاعد شده بود که این مسئله در تکامل فرهنگی و نیز تکامل شخصیتی فرد ارزش و اهمیت خاصی دارد. فروید جوان در سال ۱۸۸۳ طی نامزدی طولانی‌اش با مارتا برنایس[3] برای همسر آینده‌اش می‌نویسد:

> . . . دیدن جماعتی که خود را سرگرم می‌کنند نه لذت‌بخش است و نه آموزنده؛ دست‌کم با سلیقه‌ی ما نمی‌خواند. . . . یاد موضوعی می‌افتم که زمان تماشای یکی از اجراهای *کارمن*[4] به ذهنم خطور کرد: عوام‌الناس امیال شدیدشان را نشان می‌دهند و ما خود را بی‌نصیب می‌گذاریم. خود را محروم می‌کنیم تا صداقت‌مان را حفظ کنیم، در استفاده از سلامتی، ظرفیت لذت و احساسات‌مان صرفه‌جویی می‌کنیم؛ خودمان را برای چیزی حفظ می‌کنیم که نمی‌دانیم چیست. و این سرکوب مداوم غرایز طبیعی، ویژگی تزکیه و بهسازی را در ما پدید می‌آورَد. . . . و مردمانی افراط‌گرا مانند ما که خود را در زندگی و مرگ به هم می‌پیوندند، خود را بی‌بهره می‌گذارند و سال‌ها در آرزو می‌سوزند ولی وفادار می‌مانند، شاید همان گروهی باشند که از فاجعه‌ای که معشوق‌شان را از آنان برباید، جان به در نمی‌برند. . . .[۱۵]

1- Wilhelm Fliess　2- The Interpretation of Dreams
3- Martha Bernays　4- Carmen

اساس آموزه‌ی فروید در زمینه‌ی پالایش بر این باور استوار است که لیبیدو به مقدار مشخصی در هر فرد موجود است، می‌توانید خود را محروم کنید، می‌توانید به یک طریق «صرفه‌جویی» عاطفی کنید تا بر لذت‌تان در طریق دیگر بیفزایید، و اگر لیبیدوی خود را مستقیماً صرف امور جنسی کنید، دیگر چیزی باقی نمی‌ماند که مثلاً در آفرینش هنری صرف کنید. پل تیلیش[۱] در اظهارنظر صریحی در عین قدردانی از آثار فروید می‌گوید «مفهوم پالایش، خشکه‌مقدسانه‌ترین باور فروید است.»[۱۶]

وقتی به رابطه‌ی میان روان‌کاوی و خشکه‌مقدسی اشاره می‌کنم، منظورم یک داوری ساده‌ی ارزشی و موهن نیست. جنبش *اصیل* پاکدینی، با بهترین نماینده‌هایش و پیش از زوال کلی و بدل شدنش به رده‌های اخلاق‌گرایانه و خشکه‌مقدسانه‌ی دوره‌ی ویکتوریایی در پایان سده‌ی نوزدهم، به ویژگی‌های تحسین‌برانگیز ازخودگذشتگی برای کمال و حقیقت شناخته می‌شد. پیشرفت دانش مدرن به میزان زیادی مدیون آن است و در واقع، شاید بدون فضائل این راهبان غیرمذهبی که صومعه‌شان، آزمایشگاه‌های علمی‌شان بود، وجود نداشت. به‌علاوه، یک تکامل فرهنگی مانند روان‌کاوی همیشه هم علت است و هم معلول: بازتاب گرایش‌های در حال تکوین در فرهنگ است و به بیان آن‌ها می‌پردازد و در عین حال، به این گرایش‌ها شکل می‌دهد و بر آن‌ها تأثیر می‌گذارد. اگر نسبت به آنچه در جریان است، هوشیار باشیم، می‌توانیم بر جهت‌گیری این گرایش‌ها تأثیری هرچند مختصر داشته باشیم. پس از آن است که می‌توانیم به پدید آوردن ارزش‌هایی نو و مرتبط با معضل فرهنگی جدیدمان امیدوار باشیم.

ولی اگر محتوای ارزش‌های‌مان را روان‌کاوی تعیین کند، به تضاد گیج‌کننده‌ای دچار می‌شویم: تضادی که هم ارزش‌ها و هم تصویری را که از

۱ـ Paul Tillich (۱۹۶۵-۱۸۸۶) استاد الهیات امریکایی و آلمانی‌تبار که نظام تئولوژیکش، ترکیب غریبی از عناصر انجیلی، متافیزیکی و اگزیستانسیال بود و به کمک آن کوشید درکی از خدا ارائه کند که بر پایه‌ی وحی و الهام باشد، نه علم-م.

خودمان داریم، در بر می‌گیرد. توقع نادرستی‌ست اگر بار تأمین ارزش‌های‌مان را بر دوش روان‌کاوی بگذاریم. روان‌کاوی قادر است به‌واسطه‌ی برملا کردن و آشکارسازی انگیزه‌ها و امیال قبلاً انکارشده و با گسترش خودآگاه، راهی پیش پای بیمار بگذارد تا بر ارزش‌ها کار کند و به‌وسیله‌ی آن‌ها، خود را متحول سازد. ولی هرگز قادر نیست به‌خودی‌خود، بار تصمیم‌های ارزشی‌ای را بر دوش بکشد که زندگی فرد را متحول می‌کنند. پیشکش بزرگ فروید این بود که به فرمان سقراطی «خودت را بشناس»، ژرفای تازه‌ای بخشید: گستره‌ی جدیدی که اقلیم انگیزه‌های واپس‌رانده‌ی ناخودآگاه را شامل می‌شد. به‌علاوه، در روابط شخصی موجود در درمان و بر اساس مفاهیم انتقال[1] و مقاومت[2]، فنونی پدید آورد تا این‌ها را به خودآگاه بکشانَد. با وجود اوج و فرودهای محبوبیت روان‌کاوی، این واقعیت همچنان باقی‌ست که کشفیات فروید و دیگران در این رشته، پیشکش‌های گرانبهایی هستند، نه فقط برای درمان‌های روان‌شناختی، بلکه برای اخلاقیات در جهت پاکسازی بازمانده‌های ریاکاری و خودفریبی.

آنچه می‌خواهم روشن کنم این است که بسیاری از مردمی که با تسلیم روان خویش به یک فرایند فنی، در آرزوی رستگاری به‌واسطه‌ی تحول خودبه‌خود و ناهشیار در شخصیت و رهایی از مسئولیت‌شان هستند، در واقع ظاهراً برای «بیان آزاد» و لذت‌جویی ارزش قائلند، ولی در باطن *از مضامین جدید روان‌کاوی به خشکه‌مقدسی کهنه‌ی خود گریز می‌زنند.* این واقعیت که تغییر در نگرش و آداب جنسی خیلی سریع ـ تقریباً در دهه‌ی ۱۹۲۰ ـ اتفاق افتاد، این فرض را هم مطرح می‌کند که ما بیش از آنکه شخصیت‌مان را تغییر داده باشیم، جامه‌ها و نقش‌های‌مان را تغییر دادیم. آنچه از قلم افتاد، وسعت بخشیدن به حواس و خیال‌مان در جهت غنای لذت و اشتیاق و معنای عشق بود؛ ما این وظیفه را به فرایندهای فنی واگذار کردیم. در این گونه از عشق «آزاد»، فرد عاشقی را

1- transference 2- resistance

نمی‌آموزد؛ و آزادی دیگر رهایی نیست بلکه خود مانعی تازه است. نتیجه‌اش این است که ارزش‌های جنسی ما دستخوش سردرگمی و تناقض شده‌اند و عشق جنسی تضادهای تقریباً حل‌ناشدنی‌ای پدید آورده که امروز شاهد آنیم.

دلم نمی‌خواهد اغراق کنم و یا هیچ‌یک از فواید سیالیت مدرن موجود در آداب جنسی را نادیده بگیرم. سردرگمی‌هایی که از آن سخن می‌گوییم، پا به پای امکان واقعی برای آزادی فردی پیش می‌روند. زوج‌ها می‌توانند بر سکس به‌عنوان یک منبع لذت و شعف تأکید کنند؛ دیگر کسی با این تصور غلط که سکس به‌عنوان یک عمل طبیعی، رفتاری ناشایست است، به جان‌شان نمی‌افتد، در نتیجه می‌توانند نسبت به رفتارهای ناشایست واقعی موجود در رابطه‌شان ـ مثل دغل‌کاری‌ها و بازی دادن یکدیگر ـ حساس‌تر شوند. آن‌ها با درجه‌ای از آزادی که ویکتوریایی‌ها هرگز تجربه نکردند، قادرند شیوه‌هایی برای غنی‌تر کردن رابطه‌شان بیابند. حتی افزایش نرخ طلاق، به‌رغم همه‌ی مشکلاتی که برمی‌انگیزد، این تأثیر روان‌شناختی مثبت را دارد که زوج‌ها دیگر به‌آسانی نمی‌توانند ماندن در یک ازدواج بد را با این باور توجیه کنند که به یکدیگر «تحمیل» شده‌اند و همدیگر را تحمل می‌کنند. امکان یافتن معشوق تازه، پذیرش مسئولیتی را که با این انتخاب بر گردن می‌گیریم، ضروری‌تر می‌کند. این امکان وجود دارد که جسارتی را در خود به‌وجود آوریم که چیزی میان شهوت زیست‌شناختی از یک سو و آرزوی رابطه‌ای پرمعنا، آگاهی عمیق از یکدیگر و سایر وجوهی که تفاهم انسانی می‌نامیم‌اش از سوی دیگر باشد. می‌توان این جسارت را از جنگیدن صرف با آداب و رسوم جامعه به ایجاد ظرفیتی درونی برای متعهد ساختن خود به انسانی دیگر تغییر جهت داد.

ولی اکنون دیگر کاملاً روشن شده این اثرات مثبت به‌خودی‌خود حاصل نمی‌شوند. تنها زمانی پدید می‌آیند که تناقض‌های مورد اشاره در اینجا درک شوند و بر روی‌شان کار شود.

انگیزه‌های مشکل

در کارم به‌عنوان یک روان‌کاو ناظر در دو انستیتو روان‌کاوی، شش روان‌پزشک یا روان‌شناسی را که برای روان‌کاو شدن آموزش می‌بینند، سرپرستی می‌کنم به این معنا که بر درمان یکی از بیماران هریک از این شش نفر نظارت دارم. در اینجا به شش بیمار این شش روان‌کاو جوان استناد می‌کنم چون هم چیزهای زیادی درباره‌شان می‌دانم و هم از آنجا که بیمار خودم نیستند، نگاه واقع‌بینانه‌تر و بی‌طرفانه‌ای به‌شان دارم. هریک از این بیماران، بدون شرم یا احساس گناه ظاهری هم‌بستری می‌کنند. زنان ـ چهار نفر از شش بیمار ـ همگی معتقدند در عمل جنسی، چیز زیادی احساس نمی‌کنند. انگیزه‌ی دو تن از این زنان برای هم‌بستری، ادامه‌ی رابطه با مرد و نیز زندگی کردن با این معیار است که رابطه‌ی جنسی «کار»ی‌ست که در یک مرحله‌ی خاص از زندگی‌ات انجام می‌دهی. نفر سوم برای این کار انگیزه‌ای سخاوتمندانه و بلندنظرانه دارد: معتقد است هم‌بستر شدن با مرد، چیز خوبی‌ست که به او پیشکش می‌کنید و در مقابل، به‌طرز وحشتناکی از مرد انتظار داشت از او مراقبت کند. به نظر می‌رسد زن چهارم تنها کسی‌ست که میل جنسی واقعی را تجربه می‌کند و انگیزه‌های دیگرش ترکیبی‌ست از بلندنظری و خشم نسبت به مرد («وادارش می‌کنم در من لذت ایجاد کند!»). دو بیمار مرد در ابتدای درمان دچار ناتوانی جنسی بودند و حالا، گرچه قادر به برقراری رابطه‌اند، به‌صورت متناوب این ناتوانی را تجربه می‌کنند. ولی واقعیت برجسته در مورد آنان این است که در روابط جنسی‌شان هرگز آن شور و شهوت شدید را گزارش نمی‌کنند. به نظر می‌رسد انگیزه‌ی اصلی‌شان برای ورود به رابطه‌ی جنسی، نشان دادن مردانگی‌شان است. در واقع، به نظر می‌رسد هدف خاص یکی از مردان، بیش از آنکه لذت بردن از معاشقه باشد، توصیف ماجراهای موفق و ناموفق شب گذشته برای روان‌کاوش و نوعی مبادله‌ی محرمانه‌ی اعتمادبه‌نفس میان مردان است.

اکنون اجازه دهید جست‌وجوی خود را عمیق‌تر و با این پرسش پی بگیریم که انگیزه‌های نهفته در این نمونه‌ها چیست؟ چه‌چیز مردم را به‌جای آن انکار وسواسی-جبری قبلی، اکنون به‌سوی دل‌مشغولی وسواسی-جبری با سکس می‌راند؟

قطعاً انگیزه‌ی عمده، تکاپوی فرد برای اثبات هویتش است: این هدف آن طور که بتی فریدن[1] در کتاب *رازگونگی زنانه*[2] به‌روشنی بیان کرده، برای زنان هم مانند مردان مهم است. این موضوع به ترویج عقیده‌ی *برابری‌خواهی*[3] هر دو جنس و *تبادل‌پذیری*[4] نقش‌های جنسی کمک کرده است. از برابری‌خواهی پیروی می‌کنند به بهای انکار تفاوت‌ها نه‌فقط تفاوت‌های زیست‌شناختی ـ که حتی اگر ناچیز باشند، اساسی‌اند ـ، بلکه تفاوت‌های عاطفی که بخش عمده‌ای از شعف و شادی حاصل از عمل جنسی از آن می‌آید. تناقض فردی در اینجاست که نیاز وسواسی-جبری به اثبات اینکه شما عیناً همانند جفت‌تان هستید به این معناست که حساسیت و ظرافت طبع منحصربه‌فرد خود را واپس می‌رانید و این دقیقاً همان چیزی‌ست که به حس هویت‌تان آسیب می‌رساند. این تناقض به گرایش جامعه برای ماشینی کردن ما حتی در بستر دامن می‌زند.

انگیزه‌ی دیگر امید فرد به غلبه بر تنهایی‌اش است. در کنار آن، تلاشی نومیدانه برای گریز از احساس پوچی و خطر بی‌احساسی نیز وجود دارد: زوج‌ها نفس‌نفس می‌زنند و می‌لرزند با این امید که تن دیگری با لرزش به آن‌ها پاسخ دهد آن هم تنها برای اثبات اینکه تن خودشان نمرده است؛ آن‌ها در جست‌وجوی واکنش و آرزویی در دیگری هستند تا ثابت کنند احساسات خودشان هنوز زنده است. و فارغ از اندیشه‌های کهن، همین رابطه را عشق می‌نامند.

1- Betty Friedan
2- The Feminine Mystique
3- egalitarianism
4- interchangeability

مرد چنان چالاکی جنسی‌اش را به رخ می‌کشد که آدم تصور می‌کند مردان برای پهلوان جنسی شدن آموزش دیده‌اند. ولی جایزه‌ی بزرگ این بازی چیست؟ نه‌تنها مردان، بلکه زنان نیز در تکاپوی اثبات قدرت جنسی‌شان هستند: هردو باید طبق برنامه رفتار کنند، از خود شور و شهوت نشان دهند و یک ارگاسم خودنمایانه داشته باشند. اکنون دیگر در محافل مرتبط با روان‌درمانی پذیرفته شده که دلواپسی بیش از اندازه برای توانایی جنسی، از لحاظ پویه‌شناسی، جبران احساس ناتوانی‌ست.

به‌کارگیری سکس برای اثبات توانایی جنسی در حوزه‌های گوناگون، به تأکید فزاینده بر اجرای تکنیکی منجر شده است. در اینجا شیوه‌ی به‌شدت خودشکن[1] دیگری را مشاهده می‌کنیم و آن این است که در واقع دلواپسی مفرط برای اجرای تکنیکی سکس با کاهش احساس جنسی ارتباط دارد. تکنیک‌های دستیابی به این رویکرد مضحک است: یکی از آن‌ها استفاده از پماد بی‌حس‌کننده روی آلت پیش از رابطه‌ی جنسی‌ست. هرچه مرد کمتر حس کند، بیشتر می‌تواند ارگاسم را به تأخیر بیندازد. از همکارانم یاد گرفته‌ام این «دوا»ی بی‌حس‌کننده برای انزال زودرس کم تجویز نمی‌شود. دکتر شیمل گزارش می‌دهد: «یک بیمار مرد از "انزال‌های زودرسش" مستأصل شده بود در حالی که این انزال‌ها ده دقیقه یا بیشتر بعد از دخول اتفاق می‌افتاد. همسایه‌اش که متخصص مجاری ادراری-تناسلی بود، استفاده از پماد بی‌حس‌کننده قبل از رابطه را توصیه کرده بود. بیمار با این راه حل به ارضای کامل رسیده بود و خود را مدیون آن متخصص می‌دانست»[۱۷] در واقع، با گرفتن هرگونه لذت از خودش، فقط و فقط می‌خواست به خودش ثابت کند مردی‌ست با توانایی جنسی.

یکی از بیمارانم می‌گفت با مشکل انزال زودرس به پزشکی مراجعه کرده و همان پماد بی‌حس‌کننده تجویز شده است. تعجب من هم مانند دکتر شیمل از

1- self-defeating

این بود که بیمار بی هیچ سؤال یا تعارضی این راه حل را پذیرفته بود. مگر نه این بود که دوا با هزینه‌ای که پرداخت شده بود، همخوانی داشت و کمکش کرده بود اجرای بهتری داشته باشد؟ ولی این مرد جوان هنگام مراجعه به من از هر جهت کاملاً ناتوان بود، تا جایی که حتی نتوانسته بود رفتار نه‌چندان مؤدبانه‌ی همسرش را در حین رانندگی ـ که کفشش را درآورده و با آن بر سرش کوبیده بود ـ مهار کند. در این کاریکاتور کریه از ازدواج، مرد از هر جهت ناتوان بود. و انگار آلتش، پیش از آنکه دارو بی‌حسش کند، تنها بخشی از وجودش بود که به‌درستی «حس» کرده بود باید هرچه سریع‌تر بیرون بیاید.

واداشتن خویش به *کمتر احساس کردن* به منظور *اجرای بهتر*! این یک نماد است از دور باطلی که فرهنگ ما در آن گرفتار شده و به اندازه‌ی روشنی و وضوحش، هولناک است. هرچه فرد مجبور باشد توانایی بیشتری از خود نشان دهد، رابطه‌ی جنسی ـ یعنی صمیمی‌ترین و شخصی‌ترین رابطه ـ را بیش از پیش به مثابه‌ی اجرایی می‌نگرد که توسط شرایط بیرونی مورد قضاوت قرار می‌گیرد و در نتیجه، بیشتر خود را ماشینی می‌بیند که باید روشن شود، تنظیم شود و به جلو رانده شود و احساس کمتری نسبت به خود و طرف مقابلش خواهد داشت؛ هرچه احساس کمتر باشد، ولع و توانایی اصیل جنسی‌اش را بیشتر از دست می‌دهد. پیامد این شیوه‌ی خودشکن این است که در درازمدت، *معشوقی که کارآمدتر از همه است، همان معشوقی می‌شود که ناتوان هم هست.*

وقتی به خود یادآوری می‌کنیم این دلواپسی بیش از اندازه برای «راضی کردن» طرف مقابل، بیانگر ـ اگرچه تحریف‌شده‌ی ـ نوا و عنصر اساسی عمل جنسی‌ست، نوای دل‌انگیزی به بحث ما راه می‌یابد: یعنی همان لذت و تجربه‌ی حاصل از اثبات این نکته به خود که قادر است چیزی به طرف مقابلش پیشکش کند. مرد اغلب از زنی که به خود اجازه می‌دهد توسط او ارضا شود و یا به‌اصطلاحی که اغلب نماد این تجربه است، به مرد اجازه می‌دهد در او ارگاسم ایجاد کند، سپاسگزار است. این نقطه‌ای‌ست میان شهوت و ملاطفت، میان

سکس و نوع‌دوستی و از هردو بهره می‌گیرد. و مرد در جامعه‌ی ما تا زمانی که قادر نباشد زنی را ارضا کند، هویتش را به‌عنوان یک مرد یا یک انسان احساس نمی‌کند. ساختار بنیادین روابط بین‌فردی انسانی این است که اگر زن و مرد احساس نکنند قادر به ارضای آن دیگری‌اند، عمل جنسی به لذت و معنای نهایی‌اش نمی‌رسد. و در اغلب موارد، پایه و اساس انواع نادر میل جنسی استثمارگرانه و روابط جنسی وسواسی-جبری از نوع اغواگرانه و دُن ژوانی، همین ناتوانی در تجربه‌ی لذت حاصل از ارضای دیگری‌ست. دُن ژوان مجبور است عمل را بارها و بارها تکرار کند، چون به‌رغم این واقعیت که کاملاً از لحاظ جنسی تواناست و از لحاظ تکنیکی ارگاسم خوبی را تجربه می‌کند، همواره راضی‌نشده باقی می‌ماند.

پس مشکل در اشتیاق و نیاز به راضی کردن طرف مقابل نیست، بلکه واقعیت این است که افراد این نیاز را در عمل جنسی، فقط به عنوان یک حس تکنیکی ـ یعنی حس فیزیکی ـ می‌بینند. آنچه حتی از فهرست واژه‌های ما حذف شده (و در نتیجه وقتی آن را در اینجا به کار می‌برم، امل و کهنه به نظر می‌آید)، تجربه‌ی ابراز احساس، شریک‌شدن در خیال‌پردازی‌ها و پیشکش غنای روانی درونی به دیگری‌ست که به‌طور معمول وقت کمی می‌برد و حس را قادر می‌سازد تعالی پیدا کند و به هیجان برسد و این توانایی را در هیجان ایجاد می‌کند که تعالی پیدا کند و به مهربانی و گاهی به عشق برسد.

شگفت‌آور نیست که گرایش‌های معاصر به ماشینی‌کردن سکس ارتباط زیادی با مشکل ناتوانی جنسی دارد. ویژگی متمایزکننده‌ی ماشین این است که می‌تواند همه‌جور حرکتی انجام دهد ولی هرگز *احساس* نمی‌کند. یک دانشجوی پزشکی دانا و باسواد که یکی از دلایل روی آوردنش به روان‌کاوی، ناتوانی جنسی‌اش بود، رؤیای افشاگری دید. او در رؤیا از من می‌خواست لوله‌ای از مغزش وارد کنم طوری که در بدنش پایین رود و سر دیگر آن از آلتش بیرون بیاید. در رؤیا مطمئن بود چنین لوله‌ای، نعوظ پرقدرت و تحسین‌برانگیزی ایجاد می‌کند. آنچه این فرزند هوشمند زمانه‌ی فرهیخته‌ی ما درنیافته بود، این نکته

بود که *آنچه راه حل انگاشته، دقیقاً علت به‌وجودآورنده‌ی مشکل‌اش است*. یعنی مشکل اینجاست که خود را «ماشینِ کننده» می‌بیند. نمادی که در رؤیا به‌کار برده، به طرز قابل توجهی گویاست: مغز یعنی نیروی عقلانی را هم شامل شده، ولی نماد حقیقی روزگار ازخودرانده‌ی ما، نظام زیرکانه‌ای‌ست که همه‌ی مکان‌های استقرار هیجان و عاطفه ـ یعنی تالاموس، قلب، شش‌ها و حتی معده ـ را میان‌بُر می‌زند. در مسیر مستقیمی که از سر به آلت می‌رسد، یک چیز فراموش می‌شود و آن دل است![۱۸]

آماری در دست ندارم که میزان بروز فعلی ناتوانی جنسی را با دوره‌های قبل مقایسه کند و تا جایی که بررسی کرده‌ام، کس دیگری هم چنین آماری ندارد. ولی تصور می‌کنم ناتوانی جنسی این روزها، به‌رغم (یا شاید به علت) آزادی بی‌قیدوشرط همه چیز، رو به افزایش است. به نظر می‌رسد همه‌ی درمانگران بر این باورند که مردان بیشتری با این مشکل به آنان مراجعه می‌کنند، ولی نمی‌توان دقیقاً پاسخ داد که این نشانه‌ی افزایش واقعی در شیوع ناتوانی جنسی‌ست یا فقط نشانه‌ی افزایش آگاهی و توانایی بیشتر برای صحبت در این مورد. روشن است که تعیین آمار دقیق این مقوله تقریباً ناممکن است. این واقعیت که کتابی با عنوان *پاسخ جنسی انسان*[1] که به ناتوانی جنسی و سردمزاجی می‌پردازد، با وجود قیمت گران و نوشتار پرطمطراقش ماه‌ها نزدیک به صدر فهرست پرفروش‌ها باقی می‌مانَد، خود شاهدی‌ست برای تمایل شدید مردان برای کمک گرفتن در زمینه‌ی ناتوانی جنسی. دلیل‌اش هرچه باشد، برای مردان جوان هم مانند مسن‌ترها، پاسخ مثبت گرفتن سخت‌تر شده است.

برای مشاهده‌ی شیوه‌های عجیبی که خشکه‌مقدسی نوین خود را با آن‌ها نشان می‌دهد، کافی‌ست یکی از شماره‌های *پلی‌بوی*[2] ـ این مجله‌ی عالیقدر که می‌گویند بیشتر مشتریانش دانشجویان کالج و کشیشان هستند ـ را بگشایید.

1- Human Sexual Response 2- Playboy

دختران برهنه‌ای با سینه‌های سیلیکونی را در کنار مقالات نویسندگان مشهور می‌بینید و در نظر اول به این نتیجه می‌رسید که مجله قطعاً همسو با روشنفکری نوین است. ولی وقتی دقیق‌تر می‌نگرید، در چهره‌ی دختران عکاسی‌شده، چیزی عجیب می‌بینید: بی‌اعتنا، ماشینی، غیرجذاب و تهی‌اند، نمونه‌ی کامل شخصیت اسکیزوئید در وجه منفی این اصطلاح. متوجه می‌شوید که اصلاً «سکسی» نیستند، بلکه کاری که *پلی‌بوی* کرده این است که برگ انجیر را از آلت تناسلی برداشته و بر چهره گذاشته است. نامه‌های رسیده به سردبیر را می‌خوانید و می‌بینید اولی با عنوان «کشیش عیاش» از کشیشی می‌گوید که «درباره‌ی فلسفه‌ی هفنر[1] برای شنوندگان جوان و تعداد زیادی کشیش سخنرانی می‌کند و می‌گوید اخلاقیات حقیقی مسیحی با فلسفه‌ی هفنر ناهمخوانی ندارد» و با رضایت شورمندانه‌ای می‌نویسد: «اغلب کشیشان با شخصیت‌های باب‌روزشان، به عیاش‌ها بیشتر شبیهند تا پرهیزکاران.»[۱۹] نامه‌ی دیگری می‌یابید که نوشته مسیح عاشق مریم مجدلیه، غذای خوب و آراستگی بود و زهدفروشان را مورد بازخواست قرار می‌داد. و در می‌مانید که این همه توجیه مذهبی برای چیست و چرا مردمی که در شُرف «آزادی»اند، نمی‌توانند همین طوری از آزادی‌شان لذت ببرند؟

چه بدبینانه تصور کنیم نامه‌های رسیده به سردبیر، «ساختگی»اند و عمداً در مجله گنجانده شده‌اند و چه دیدگاه بلندنظرانه‌تری داشته باشیم و بپذیریم که این نمونه‌ها از میان چندصد نامه برگزیده شده‌اند، به یک نتیجه می‌رسیم. تصویری که به عنوان نمونه‌ی یک مرد امریکایی ارائه می‌شود، مرد مجرد بانزاکت، بی‌اعتنا و متکی‌به‌نفسی‌ست که دختر را مثل اجزای لباس باب‌روزش، به‌مثابه‌ی یکی از «ضمائم پلی‌بوی» می‌بیند. به‌علاوه، متوجه می‌شوید *پلی‌بوی* تبلیغی برای شکم‌بند، طاس‌ها و یا هرچیزی که این تصویر را مخدوش کند،

۱ـ Hefner: هیو هفنر (متولد ۱۹۲۶) بنیانگذار مؤسسه‌ی پلی‌بوی-م.

ندارد. درمی‌یابید که مقالات خوب (که بی‌رودربایستی توسط سردبیری که دستیار باذوقی را به‌کار می‌گیرد و پول موردنیاز را هم پرداخت می‌کند، خریداری می‌شود)، به این تصویر مردانه اقتدار می‌بخشد.[۲۰] هاروی کاکس[1] نتیجه می‌گیرد که *پلی‌بوی* از اساس ضدجنسی‌ست و «این تازه‌ترین و فریبنده‌ترین رویدادی‌ست که در آن انسان به امتناع از انسان بودن ادامه می‌دهد.» او معتقد است «کل این پدیده که *پلی‌بوی* تنها بخشی از آن است، به‌روشنی این واقعیت هراس‌انگیز را که گونه‌ی تازه‌ای از جباریت است، به بیان درمی‌آورَد.»[۲۱] کلوین هرتون[2]، شاعر و جامعه‌شناس، در بحث درباره‌ی *پلی‌بوی* و ارتباط آن با دنیای مُد و سرگرمی، آن را فاشیسم نوین جنسی می‌نامد.[۲۲]

در حقیقت، *پلی‌بوی* چیزی مهم و پرمعنا در جامعه‌ی امریکا دیده: کاکس آن چیز را «ترس واپس‌رانده از دلبسته‌شدن به زنان»[۲۳] می‌داند. من از این هم فراتر می‌روم و آن را نمونه‌ی خشکه‌مقدسی نوین معرفی می‌کنم که پویایی‌اش را از اضطرابی واپس‌رانده در مرد امریکایی می‌گیرد که حتی عمیق‌تر از ترس از دلبستگی‌ست و آن، اضطراب واپس‌رانده و سرکوب‌شده نسبت به ناتوانی جنسی‌ست. همه‌چیز در این مجله طوری به‌زیبایی در جای خویش قرار گرفته که *پندار توانایی* جنسی را تقویت کند بی‌آنکه هرگز درستی‌اش را مورد آزمایش قرار دهد. دلبسته‌نشدن (مثل خونسرد و بی‌اعتنا رفتار کردن) تا درجه‌ی مدل آرمانی *پلی‌بوی* ارتقا یافته است. به این دلیل که پندار حاصل، رسوخ‌ناپذیر و بی‌نقطه‌ضعف است و به کمک مردانی می‌آید که نگران توانایی جنسی‌شان هستند و در این اضطراب به دادشان می‌رسد. ماهیت این پندار با در نظر گرفتن این واقعیت بیشتر آشکار می‌شود که شمار خوانندگان بزرگ‌ترِ از ۳۰ سال *پلی‌بوی*، به طرز قابل‌توجهی افت دارد و این سنی‌ست که مردان دیگر نمی‌توانند از ارتباط با زنان واقعی بگریزند. این پندار با این واقعیت آشکار می‌شود که خود

1- Harvey Cox 2- Calvin Herton

هفنر ـ معلم سابق آموزه‌های مذهبی و پسر یک مسیحی متدیست متعصب ـ عملاً هرگز از مؤسسه‌ی خود در شیکاگوی شمالی بیرون نمی‌آید. در آنجا با خیال راحت آرمیده و کارهایش را در حالی که خرگوشک‌ها احاطه‌اش کرده‌اند و به‌واسطه‌ی عشرت‌طلبی‌های بی‌الکلش با پپسی‌کولا پیش می‌برَد.

طغیان در برابر سکس

با آنچه درباره‌ی سردرگمی نسبت به انگیزه‌های سکس گفتیم ـ تقریباً همه‌ی انگیزه‌ها برای این عمل موجودند به‌جز اشتیاق برای عشق ورزیدن ـ تعجبی ندارد که با تقلیل احساسات و افت شور و شهوت تا مرز نابودی مواجه باشیم. این تقلیل احساسات را اغلب می‌توان در مردمی که وجوه ماشینی عمل جنسی را خیلی خوب انجام می‌دهند، به شکل گونه‌ای بی‌حسی (که دیگر نیازی به پماد بی‌حس‌کننده هم ندارد) مشاهده کرد. ما درمانگران دیگر داریم به شنیدن این شکایت از روی مبل راحتی یا صندلی بیمار عادت می‌کنیم که «معاشقه کردیم، ولی من چیزی حس نکردم.» شاعران هم بار دیگر همان چیزی را به ما می‌گویند که بیماران‌مان. تی. اس. الیوت در سرزمین هرز[1]، پس از آنکه «زن زیبا تسلیم هوس می‌شود» و شاگرد معاملات ملکی با صورت پرجوش که هنگام صرف چای فریب‌اش داده، راهی می‌شود، می‌گوید:

زن بازمی‌گردد و در حالی که به‌سختی از عزیمت معشوقش آگاه است،
لختی به آینه می‌نگرد؛
ذهن‌اش به فکر نیمه‌شکل‌یافته‌ای رخصت خطور می‌دهد؛
«خُب، حالا دیگر اتفاق افتاده: و خوشحالم که تمام شده.»
وقتی زن زیبا تسلیم هوس می‌شود و
دوباره تنها در اتاقش گام برمی‌دارد،

1- The Waste Land

با دستانی ناهشیار موهایش را صاف می‌کند
و صفحه‌ای بر گرامافون می‌گذارد.

(III: ۲۴۹-۲۵۶)

دیوید ریسمن[1] در کتاب *جماعت تنها*[2] عبارت پرمعنایی دارد که می‌گوید سکس، «آخرین مرز» است. جرالد سایکس[3] نیز به همین منوال می‌گوید: «در دنیایی که با آگهی‌های تجاری، زمان‌پژوهی، تنظیم مالیات و تحلیل‌های آزمایشگاهی آسیب‌شناسانه به خاکستری گراییده، تنها سکس است که در نگاه عصیانگر هنوز سبز مانده است.»[۲۴] این کاملاً حقیقت دارد که شوروشوق، ماجراجویی، آزمون برآورد قدرت، کشف گستره‌های پهناور و هیجان‌انگیز تازه در احساس و تجربه در خویش و در رابطه با دیگران و اعتباری که فرد بر این اساس برای خود قائل می‌شود، واقعاً «تجربیاتی مرزی»اند. این‌ها به‌شکلی درست و بهنجار در مسائل جنسی و به عنوان تکامل روانی-جنسی هر فرد حضور دارند. در واقع، سکس در جامعه‌ی ما تا دهه‌ها بعد از دهه‌ی ۱۹۲۰ تقریباً چنین قدرتی داشت آن هم زمانی که هر فعالیت دیگر «معطوف به غیر[4]»، فرسوده و تهی از اشتیاق و ماجراجویی شده بود. ولی به دلایل متعدد ـ یکی اینکه سکس مجبور بود عملاً به‌تنهایی بار اعتبار شخصیت را در سایر گستره‌ها هم بر دوش بکشد ـ طراوت، تازگی و چالش خود را به‌تدریج از دست داد.

از آنجا که اکنون در زمانه‌ی پساریسمن زندگی می‌کنیم، در حال تجربه‌ی پیامدهای درازمدت رفتار «معطوف‌به‌غیر» ریسمنی و شیوه‌ی زندگی مبتنی بر بازتاب‌های شبه‌راداری هستیم. آخرین مرز به لاس‌وگاس پرغوغا بدل شده که دیگر مرز نیست. جوانان دیگر با شورش‌های جنسی به احساس ممنوعه‌ی هویت فردی دست نمی‌یابند زیرا دیگر چیزی وجود ندارد که علیه آن طغیان کنند.

1- David Riesman
2- The Lonely Crowd
3- Gerald Sykes
4- other-directed

مطالعه در زمینه‌ی اعتیاد جوانـان نـشان مـی‌دهـد کـه طغیـان علیـه والـدین و «عیاشی پرهیجان» اجتماعی که قبلاً از سکس حاصل می‌شد، حال باید از مـواد دریافت شود. یکی از این مطالعات نشان می‌دهد دانشجویان «دل‌زدگی خاصی از سکس دارند، در حالی که مواد برای‌شان معادل هیجان، کنجکـاوی، مـاجراجویی ممنوع و آسان‌گیریِ وافر اجتماع است.»[۲۵]

دیگر این یافته تازگی ندارد که برای بسیاری از جوانان، آنچه قبلاً عشق‌ورزی خوانده می‌شد، اکنون بر اساس عبارت پیشگویانه‌ی آلدس هاکـسلی[۱] «دسـت در دست یکدیگر، نفس‌نفس زدن»ی بیهوده و عبث است؛ به ما می‌گویند برای‌شـان سخت است درک کنند شاعران از چه سخن می‌گویند و ما ناچاریم بارها و بارهـا این ترجیع‌بند مأیوسانه را بشنویم که: «به بستر رفتـیم ولـی خیلـی هـم خـوب نبود.»

گفتم چیزی باقی نمانده که در برابرش طغیان کنند؟ خُب، معلوم اسـت کـه هنوز یک‌چیز هست که در برابرش طغیان کننـد و آن خـود سـکس اسـت. مـرز می‌تواند تثبیت هویت و تأیید و تصدیق خود باشد ولی کم نیستند کسانی که آن را طغیان در برابر تمایلات جنسی می‌دانند. قطعاً من از چنین چیـزی طرفـداری نمی‌کنم. آنچه می‌خواهم خاطرنشان کنم این اسـت کـه طغیـان اصـلی در برابـر سکس ـ این لوسیستراتا[۲]ی امـروزی در لبـاس آدم‌آهنـی ـ در برابـر دروازه‌هـای شهرهای ما می‌غرد، یا اگر هم نمی‌غرد، دست‌کم پرسه می‌زند. انقلاب جنسی در نهایت در برابر خود خواهد ایستاد آن هم نه با نعره‌ای بلند بلکه با مویه و ناله.

۱ـ Aldous Huxley؛ (۱۹۶۳-۱۸۹۴) نویسنده‌ی انگلیسی که با رمان *دنیای قشنگ نو* مشهور شد–م.

۲ـ Lysistrata؛ یکی از نمایشنامه‌های برجا مانده از آریستوفان که نخستین بار در سال ۴۱۱ قبل از مـیلاد بـه روی صحنه رفت. این نمایشنامه با درون‌مایه‌ای فکاهی به ماجرای زنی می‌پردازد که در مأموریتی غیرعادی باید به جنگـی پایان دهد (این واژه به زبان یونانی به معنای «فروپاشنده‌ی سپاه» است). پس به زنان یونانی می‌آموزد تـا زمـانی کـه شوهران‌شان حاضر به مذاکره برای صلح نشده‌اند، رابطه‌ی جنسی را از آنان دریغ کنند ولی این شیوه به جنگـی میـان زنان و مردان منجر می‌شود–م.

پس شگفت‌آور نیست که هرچه سکس ماشینی‌تر، نامربوط‌تر با اشتیاق و حتی کاهنده‌ی لذت شود، دایره‌ی مشکل کامل‌تر می‌شود. و جالب است که درمی‌یابیم از رویکرد بی‌حسی به رویکرد *بی‌خاصیتی* و *ضدعفونی‌شده* پیش می‌رویم. به آنجا می‌رسد که خود تماس جنسی را در صندوقچه می‌گذارند و از آن دوری می‌کنند. این یکی دیگر از وجوه خشکه‌مقدسی نوین و البته ناسودمندترین وجه آن است: در نهایت به ریاضت و زهدگرایی نوین ختم می‌شود. این مطلب در این شعر فکاهی جذاب که ظاهراً از یک محیط دانشگاهی فرهیخته برآمده، به‌خوبی بیان شده است:

به گفته‌ی رییس دانشکده
شاه ادیپ شهریار
به کمک ماشین آموزشی
می‌توانست بیامیزد با شهبانو
بی آنکه حتی
لمسش کند او.

مارشال مک‌لوهان[1] هم مانند دیگران به این طغیان در برابر سکس خوش‌آمد گفته است. مک‌لوهان و لئونارد[2] می‌نویسند: «تصوری که ما اکنون از سکس داریم، به‌زودی خواهد مرد. مفاهیم، تصورات و اعمال جنسی از هم‌اکنون بیش از آنچه بدانیم، تغییر یافته است. . . . عکس تاشده‌ی میانه‌ی مجله‌ی *پلی‌بوی* - زنی با سینه و کپل بزرگ و بی‌قواره که با ریزه‌کاری فراوان به تصویر کشیده شده - نشانه‌های مرگ یک نسل رو به زوال را در خود دارد.»[۲۶] مک‌لوهان و لئونارد سپس تا آنجا پیش می‌روند که پیشگویی می‌کنند اِروس در این نَسلِ عاری از میل و جذبه‌ی جنسی از بین نمی‌رود بلکه دچار نوعی پراکندگی می‌شود و

1- Marshal McLuhan 2- Leonard

همه‌ی زندگی را بیش از آنچه امروز ممکن به نظر برسد، اروتیک و شهوانی می‌کند.

در واقع اگر این قوت قلب آخر را باور کنیم، مایه‌ی تسکین و دلداری‌ست. ولی متأسفانه مانند همیشه، بصیرت نافذ مک‌لوهان نسبت به پدیده‌های *فعلی* در یک قالب تاریخی ـ پیش قبیله‌گرایی با همان تمایز کم میان مادینه و نرینه ـ مطرح شده که فاقد هرگونه پایه و اساس مبتنی بر واقعیت است.[۲۷] و برای این پیشگویی خوش‌بینانه که اِروس نوین بر بی‌احساسی غلبه می‌کند و نمی‌گذارد زندگی مبتنی بر توجه و اعتنا نابود شود، هیچ گواه و مدرکی ندارد. در واقع، سردرگمی عجیب حاکم بر این مقاله برخاسته از پرستش زمانه‌ی الکتریکی نوین توسط مک‌لوهان و لئونارد است.

مرکز مطالعات نهادهای دموکراتیک در سانتا باربارا هنگام بحث در این باب، آینده‌ی ما را جدی‌تر در نظر گرفته است. گزارش با عنوان «جامعه‌ی غیرجنسی» صراحتاً با این واقعیت روبه‌رو شده بود که «ما با سرعت تمام به درون جامعه‌ای پرتاب شده‌ایم که نه دوجنسی و نه چندجنسی بلکه غیرجنسی‌ست: پسرها مو بلند می‌کنند و دختران شلوار می‌پوشند. . . رابطه‌ی عاشقانه ناپدید خواهد شد؛ در واقع همین حالا هم تقریباً ناپدید شده. . . آیا زنان با درآمد تضمین‌شده‌ی سالیانه و قرص‌های جلوگیری، انتخابی به نام ازدواج خواهند داشت؟ چرا باید چنین کاری بکنند؟»[۲۹] خانم الینور گارت[1]، نویسنده و یکی از شرکت‌کنندگان در بحث به این نکته اشاره می‌کند که ممکن است تغییر بنیادینی در تمایل به داشتن و پرورش فرزندان پدید آید. «درباره‌ی زمانه‌ای که تخمک بارورشده در یک رحم اجاره‌ای کاشته می‌شود و فرد نوادگانش را در بانک اسپرم انتخاب می‌کند، چه می‌توان گفت؟ آیا زن تصمیم می‌گیرد همسرش را بازتولید کند؟ البته در صورتی که چیزی به‌عنوان همسر هنوز وجود داشته

1- Eleanor Garth

باشد. . . دیگر مشکلی در کار نیست، نه حسادتی و نه انتقال عاشقانه‌ای. . . و بچه‌ها چه می‌شوند؟ زیر شیشه تکوین می‌یابند؟ . . . آیا ویژگی‌های انسانی که می‌پنداریم حاصل تربیت امروزی فرزندان‌مان است، توسط عشق اشتراکی هم رشد و تکامل می‌یابد؟ آیا زنان در چنین شرایطی غریزه‌ی بقا را از دست خواهند داد و به اندازه‌ی نسل امروز مردان امریکایی، به مرگ تمایل خواهند داشت؟ . . . این پرسش‌ها را با هدف پشتیبانی و دفاع از آن‌ها مطرح نمی‌کنم» و اضافه می‌کند: «فقط چند امکان مخوف و موحش را در نظر می‌آورم»[۳۰]

خانم گارت و همکارانش در این مرکز دریافته‌اند بحث اصلی و بنیادین در این انقلاب، این نیست که فرد فی‌نفسه با اندام جنسی و کارکردهای جنسی چه می‌کند، بلکه این است که چه بلایی بر سر انسانیت انسان می‌آید. «آنچه پریشانم می‌کند، این احتمال واقعی‌ست که با همان سرعت پیشرفت دانش‌های زندگی، ویژگی‌های انسانی و حیات‌بخش‌مان هم نابود شود و این واقعیت که انگار هیچ‌کس شق‌های دیگر خیر و شر را در این پیشرفت‌ها مورد بحث قرار نمی‌دهد.»[۳۱]

هدف بحث ما در این کتاب دقیقاً طرح پرسش‌هایی در زمینه‌ی شق‌های دیگر خیر و شر است: اینکه آنچه «ویژگی‌های انسانی و حیات‌بخش» انسان را می‌سازد، نابود کنیم یا بر آن‌ها بیفزاییم.

فصل سوم

اِروس در تعارض با سکس

اِروس، خدای عشق، پدیدار شد تا زمین را بیافرینند. پیش از آن، همه‌چیز خاموش بود و برهنه و بی‌حرکت. اینک همه‌چیز زندگی بود و سرور و جنبش.
افسانه‌ی کهن یونانی

از آفرودیت[1] و آرِس[2] چندین فرزند زیبا به‌دنیا آمد. . . . پسر کوچک‌شان، اِروس به خدایی عشق برگزیده شد. گرچه به‌دقت و با دلواپسی مهرآمیزی تروخشک می‌شد، این فرزند دوم[3]، به اندازه‌ی کودکان دیگر رشد نکرد و ریزنقش، گلفام و گوشتالو با بال‌هایی نازک و چهره‌ای شرور و لپ‌هایی چال‌افتاده باقی ماند. آفرودیت که نگران سلامتی‌اش بود، با تیمیس[4] مشورت کرد و این پاسخ ژرف و روشنگر را گرفت که: «عشق بدون شور و اشتیاق قادر به رشد نیست.»
افسانه‌ی متأخر یونانی

در فصل پیشین دیدیم تضادهای معاصر موجود در سکس و عشق، یک نقطه‌ی اشتراک دارند و آن عبارت است از *مبتذل و ملال‌آور کردن* سکس و عشق. ما با بی‌حس‌سازی برای عملکرد بهتر، با به‌کارگیری سکس به‌مثابه‌ی ابزاری برای اثبات چالاکی و هویت و با استفاده از شهوانیت برای پنهان ساختن حساسیت، با سکسی اخته‌شده مواجهیم که تهی و بی‌روح به حالِ خود رها شده

۱ـ ایزدبانوی زیبایی در اسطوره‌های یونانی و معادل ونوس رومی-م.
۲ـ ایزد جنگ در اسطوره‌های یونانی و معادل مارس یا مریخ رومی و بهرام ایرانی-م.
۳ـ نخستین فرزند آفرودیت و آرِس، دختری بود به‌نام هارمونیا-م.
۴ـ ایزدبانوی پریستاری و دادگری در اسطوره‌های یونانی-م.

است. وسائل ارتباط جمعی‌مان هم به‌خوبی از این مبتذل‌سازی سکس، پشتیبانی کرده‌اند و شریک جرمند. زیرا کتاب‌های فراوانی که درباره‌ی سکس و عشق به بازار سرازیر می‌شوند، در یک‌چیز مشترکند: عشق و سکس را بیش از حد ساده می‌کنند و از معنی می‌اندازند و همان گونه به این مقوله می‌پردازند که به ترکیبی از آموزش بازی تنیس و خرید بیمه‌ی عمر. ما در این فرایند، با به‌حاشیه‌راندن اِروس، قدرت سکس را از آن دزدیده‌ایم؛ و حاصل کارمان، غیرانسانی‌شدن هردو ـ سکس و عشق ـ است.

فرض من در فصل پیش رو این است که شالوده‌ی اختگی سکس، *جدایی سکس از اِروس* است. در واقع، ما سکس را در برابر اِروس قرار داده‌ایم و از سکس دقیقاً به‌عنوان ابزاری برای پرهیز از دلبستگی‌های اضطراب‌آفرین اِروس استفاده کرده‌ایم. در مباحثات ظاهراً روشنگرانه در باب سکس و به‌ویژه رهایی از سانسور، اغلب این بحث مطرح است که همه‌ی آنچه جامعه‌ی ما به آن نیازمند است، آزادی مطلق برای ابراز اِروس است. ولی آنچه زیر پوسته‌ی جامعه‌ی ما می‌گذرد و نه‌تنها در بیماران تحت درمان، بلکه در ادبیات و نمایش‌نامه‌ها و حتی در ماهیت پژوهش‌های علمی‌مان دیده می‌شود، درست برخلاف این ظاهر روشنگرانه است. ما از اِروس می‌گریزیم و سکس را وسیله‌ی این گریز قرار داده‌ایم.

سکس دم‌دستی‌ترین دارویی‌ست که آگاهی ما را نسبت به وجوه اضطراب‌آفرین اِروس از بین می‌برَد. برای تکمیل این اثر، ناچاریم تعریفی از سکس ارائه کنیم که به‌مراتب، محدودتر و کوته‌بینانه‌تر از قبل است: هرچه مشغولیت ذهنی‌مان با سکس بیشتر می‌شود، تجربه‌ی انسانی‌ای که به آن اشاره داریم، مختصرتر و آب‌رفته‌تر می‌شود. ما به حس ناشی از سکس می‌گریزیم تا از اشتیاق ناشی از اِروس بپرهیزیم.

بازگشت اِروس واپس‌رانده

فرض من بر اساس چند پدیده‌ی عجیبی بنیان نهاده شده که در بیمارانم و نیز در جامعه‌مان مشاهده کرده‌ام: فوران‌های روانی که ماهیت انفجاری ناهنجاری

دارند. این پدیده‌ها در شرایطی روی داده‌اند که عقل سلیم، کمترین احتمال را برای وقوع‌شان در روزگار ما پیش‌بینی می‌کرد. بیشتر مردم با این باور زندگی می‌کنند که پیشرفت‌های فنی، ما را تا حدود زیادی از خطر بارداری ناخواسته و بیماری مقاربتی رهانیده‌اند و در نتیجه، اضطرابی را که مردم پیش از این نسبت به سکس و عشق احساس می‌کردند، اکنون دیگر فقط در موزه‌ها می‌توان دید. بی‌ثباتی‌ای که داستان‌سرایان سده‌های پیشین درباره‌اش نوشته‌اند ـ تسلیم شدن یک زن به یک مرد، یا به‌معنای بارداری نامشروع و طرد از اجتماع بود در *حرف سرخ‌رنگ*؛ یا معادل فروپاشی مصیبت‌بار ساختار خانواده و خودکشی در *آنا کارنینا*؛ یا مساوی بود با بیماری مقاربتی در بازار واقعیت اجتماعی ـ دیگر مطرح نیست. حال به خود می‌گوییم، به کمک خدا و علم، از شر این‌ها خلاص شده‌ایم! نتیجه این است که سکس آزاد است و عشق آسان شده و در بسته‌های در دسترس همانند آنچه دانشجویان «ذن فوری» می‌نامند، در اختیارمان قرار می‌گیرد. هر حرفی درباره‌ی تعارض‌های ژرف‌تر که قبلاً با عناصری مصیبت‌بار و شیطانی همراه بود، اکنون دیگر بی‌مورد و مضحک است.

ولی ناچارم آن‌قدر گستاخ باشم که بپرسم آیا ممکن نیست واپس‌رانی عظیم و گسترده‌ای در پس همه‌ی این‌ها باشد؟ این بار نه واپس‌رانی سکس، بلکه چیزی که جاذبه‌ی جنسی از آن مایه می‌گیرد، نیازی روانی که بسیار حیاتی‌تر، ژرف‌تر و فراگیرتر از سکس است. واپس‌رانی‌ای که قطعاً جامعه مجازش شمرده ولی درست به همین دلیل، تشخیص‌اش دشوارتر است و نتیجه‌اش، تأثیرگذارتر. روشن است که پیشرفت‌های طبی و روان‌شناختی معاصر را زیر سؤال نمی‌برم: هیچ عقل سالمی نیست که از ظهور قرص‌های پیشگیری از بارداری، استروژن و درمان بیماری‌های مقاربتی خرسند نباشد. و در واقع، زاده شدن در این زمانه را با توجه به آزادی انتخابی که نسبت به دوره‌ی ویکتوریایی با آن آداب و رسوم سفت‌وسختش دارد، نوعی خوش‌اقبالی می‌دانم. ولی این مقوله مغلطه‌آمیز و گمراه‌کننده است. مشکل ما بسیار عمیق‌تر و آشکارا واقعی‌ست.

روزنامه‌ی صبح را برمی‌داریم و می‌خوانیم در امریکای روشنفکر، سالانه یک میلیون سقط‌جنین غیرقانونی رخ می‌دهد؛ بارداری پیش‌ازازدواج در همه‌جا در حال افزایش است. بر اساس آمار فعلی، از هر شش دختری که اکنون ۱۳ ساله است، یکی پیش از آنکه به ۲۰ سالگی برسد، به‌شکل نامشروع باردار خواهد شد و این میزان، ۲/۵ برابر ده سال پیش است.[۱] افزایش عمدتاً در دختران طبقه‌ی کارگر رخ می‌دهد ولی در دختران طبقه‌ی متوسط و بالا هم آن‌قدر هست که ثابت کند مشکل فقط به گروه‌های محروم جامعه محدود نمی‌شود. در واقع، افزایش اصلی در دختران پورتوریکویی و سیاه‌پوست نیست بلکه در دختران سفیدپوست است زیرا درصد تولد نامشروع نسبت به کل تولدهای زنده از ۱/۷ در ده‌سال پیش به ۵/۳ در سال گذشته رسیده است. ما با این وضعیت نابهنجار رودررو شده‌ایم که هرچه *کنترل موالید بیشتر می‌شود، حاملگی‌های نامشروع هم افزایش می‌یابد*. اگر خواننده با عجله فریاد سر کند که آنچه ضرورت دارد، تغییر قانون بیرحمانه‌ی سقط‌جنین و آموزش جنسی بیشتر است، با او مخالفت نمی‌کنم؛ ولی می‌توانم و لازم می‌بینم یک هشدار هم بدهم. پوششی که آموزش جنسی بیشتر را توصیه می‌کند، به‌مثابه‌ی قوت قلبی عمل می‌کند که به‌وسیله‌ی آن از پرسش سؤالات وحشت‌انگیزتر می‌گریزیم. آیا ممکن نیست مسئله‌ی اصلی ابداً در سطح خودآگاه و خواسته‌های منطقی نباشد؟ ممکن نیست به گستره‌ی ژرف‌تری تعلق داشته باشد که من کمی بعد، قصدمندی خواهم خواند؟

برای مثال کنِت کلارک[1] درباره‌ی دختران سیاه‌پوست طبقات پایین، می‌گوید: «دختر سیاه‌پوست متعلق به طبقه‌ی پایین، سکس را برای تصدیق شخصی به‌کار می‌گیرد. او را می‌خواهند و همین کافی‌ست . . . فرزند نمادی‌ست برای زن بودن او و شاید از اینکه چیزی برای خودش داشته باشد، سودی ببرد.»[۲] شاید دختران متعلق به طبقات پایین‌تر، این کشمکش برای اثبات

1- Kenneth Clark

هویت و ارزش شخصی را با صراحت بیشتری بر زبان می‌آورند و دختران طبقه‌ی متوسط آن را با رفتار ماهرانه‌ی اجتماعی پنهان می‌کنند، گرچه به همان اندازه با این کشمکش دست‌به‌گریبانند.

اجازه دهید یک بیمار زن متعلق به طبقه‌ی متوسط بالا را برای‌تان مثال بیاورم. پدرش مدیر بانک یک شهر کوچک بود و مادرش، خانمی متشخص که همیشه در برخورد با دیگران، رویکردی «مسیحی» داشته ولی از اطلاعاتی که در طول درمان به‌دست آمد، معلوم شد به‌شکل غیرمعمولی سخت‌گیر و مقرراتی بوده و از هنگام تولد این دختر، او را نمی‌خواسته و دل خوشی از او نداشته است. بیمارم تحصیلات خوبی داشت و در همان حدود ۳۰ سالگی، ویراستار موفق یک بنگاه انتشاراتی بزرگ بود و به‌وضوح، کمترین نقصی در اطلاعات لازم درباره‌ی سکس و پیشگیری از بارداری نداشت. با وجود این، در بیست‌وچندسالگی، چند سال پیش از آنکه درمان با من را آغاز کند، دو بارداری نامشروع داشت. هر دو بارداری، احساس گناه و تعارض دردناکی را در او پدید آورده بود، ولی با این حال بلافاصله بعد از اولی، سراغ دومی رفته بود. در حول‌وحوش بیست‌سالگی، دو سالی متأهل بود و با مردی روشنفکر مانند خودش ازدواج کرده بود که از لحاظ عاطفی سرد و بی‌اعتنا بود و هر یک به‌نوبه‌ی خود کوشیده بود با شیوه‌های گوناگون وابستگی پرخاشگرانه[1]، آن دیگری را آزار دهد تا بلکه به آن ازدواج توخالی و بی‌معنا، سرزندگی و معنایی بدمد. بعد از طلاق، هنگامی که تنها زندگی می‌کرد، داوطلب شده بود عصرها برای نابینایان کتاب بخواند. از یک مرد جوان نابینا که برایش کتاب می‌خواند باردار شد. با اینکه این قضیه و سقط جنینی که به‌دنبال داشت، به‌شدت ناراحتش کرد، مدت کوتاهی پس از نخستین سقط جنین، دوباره باردار شد.

1- aggressive-dependency

مضحک است اگر تصور کنیم می‌شود این رفتار را بر اساس «نیازهای جنسی» توجیه کرد. در واقع، این واقعیت که او اشتیاق جنسی‌ای *احساس* نمی‌کرد، بیش از هرچیز در راندن او به‌سوی روابط جنسیِ منجر به بارداری مؤثر بود. اگر امیدی برای کشف پویایی این بارداری‌ها داریم، باید به تصویری که این دختر از خود داشت، بنگریم و بکوشیم جایگاه معناداری برایش در دنیای خودش بیابیم.

او دقیقاً به آن مشکلی دچار بود که از لحاظ تشخیصی، شخصیت اسکیزوئید معاصر خوانده می‌شود: تیزهوش، خوش‌بیان، باکفایت، موفق در کار ولی سرد و بی‌اعتنا در روابط شخصی و هراسان از روابط صمیمانه. او همواره خود را فردی تهی و توخالی می‌دید که هرگز نتوانسته در درون خود چیز زیادی احساس کند و یا تجربه‌ای بادوام و پایدار داشته باشد حتی هنگام مصرف ال‌اس‌دی؛ از آن آدم‌ها بود که بر سر دنیا فریاد می‌زنند تا شاید کمی شور، اشتیاق و سرزندگی به او ببخشد. به‌دلیل جذابیتش، دوستان مرد زیادی داشت ولی رابطه با آن‌ها، کیفیتی «خشکیده و بی‌روح» داشت و فاقد شور وشوقی بود که او مشتاقانه در آرزویش می‌سوخت. هم‌بستری با یکی از صمیمی‌ترین‌شان را این گونه توصیف می‌کرد که انگار دو جانور برای گرم شدن به هم چسبیده باشند و احساس‌اش در آن لحظه، نومیدی و یأس از همه‌چیز بود. در همان ابتدای درمان، رؤیایی دید که به أشکال مختلف در طول درمان تکرار شد و در آن، خود را در اتاقی می‌دید و والدین‌اش را در اتاقی دیگر که دیوار مابین‌شان، تا سقف امتداد نیافته بود و در رؤیا هرقدر هم که محکم به دیوار می‌کوبید و فریاد می‌زد، آن‌ها صدایش را نمی‌شنیدند.

یک‌روز درست بعد از بازدید از یک نمایشگاه هنری، در جلسه‌ی درمان حاضر شد تا به من بگوید نمادی را که بیش از هرچیز احساس‌اش را توصیف می‌کند، یافته است: پیکره‌های تنها و مغموم ادوارد هاپر[1] در نقاشی‌هایش که فقط یک

1- Edward Hopper

پیکر انسانی در آن‌ها تکرار می‌شود: دختری تنها که نقش راهنما را در تئاتری با نورپردازی درخشان و پرزرق‌وبرق ولی کاملاً خالی برعهده دارد؛ زنی که تنها در کنار پنجره‌ی فوقانی یک خانه‌ی ویکتوریایی رو به ساحلی متروک نشسته؛ فردی تنها نشسته بر صندلی گهواره‌ای در سرسرایی که بی‌شباهت به خانه‌ای در شهر کوچکی که بیمار من در آن بزرگ شده، نیست. در واقع، نقاشی‌های هاپر به نومیدی مطلق و پوچی احساس و آرزوی انسانی که به همان واژه‌ی کلیشه‌ای «ازخودبیگانگی» اشاره دارد، معنایی اندوه‌بار و رقت‌انگیز می‌دهد.

اینکه نخستین بارداری ناشی از رابطه با فردی نابینا بوده، بسیار تأثیرگذار است. ما در اینجا هم تحت‌تأثیر بخشندگی و سخاوت ذاتی او قرار می‌گیریم که می‌خواهد چیزی به آن مرد بدهد و در عین حال چیزی را به خود اثبات کند، ولی بیش از همه، تحت‌تأثیر هاله‌ای از «کوری به معنای بی‌بصیرتی» قرار می‌گیریم که این رویداد باردار شدن را احاطه کرده است. این دختر یکی از افرادی‌ست که در دنیای پرنازونعمت و سرشار از قدرت تکنولوژیک ما، تحت‌تأثیر واقع شده؛ دنیایی که از نگاه انسانی، دنیای کوران است و هیچ‌کس در آن، قادر به دیدن دیگری نیست؛ مکانی که در آن تماس ما با یکدیگر، در بهترین شرایط، دستمالی ناشیانه و نابیناواری‌ست و انگشتان‌مان را بر تن دیگری می‌لغزانیم تا او را بشناسیم ولی قادر نیستیم در تاریکی خودمحصور درون‌مان نیز چنین کنیم.

می‌شود نتیجه گرفت که او باردار شده به این دلیل که: ۱. به خود ثابت کند گرچه همسرش او را نمی‌خواست، یک نفر هست که او را بخواهد و به این ترتیب، اعتمادبه‌نفس‌اش را بازیابد؛ ۲. احساس فقر عاطفی‌اش را جبران کند به‌خصوص که اگر رحم (hystera) را نماد خلأ عاطفی بدانیم، بارداری با پر کردن آن، به‌طرزی عینی این کار را انجام می‌دهد؛ ۳. خشم‌اش را نسبت به پدر و مادر و پیشینه‌ی خفقان‌آور و متظاهرانه‌ی طبقه‌ی متوسطی‌شان ابراز کند. همه‌ی این‌ها بی‌چون‌وچرا مطرح است.

ولی در این میان، جای نافرمانی‌های ژرف‌تر او ـ و جامعه‌ی ما که قصدهای خردمندانه و خیرخواهانه‌مان را لو می‌دهد ـ که لازمه‌ی چنین خودستیزی‌هایی‌ست و در واقع، جزء جدایی‌ناپذیر آن‌ها محسوب می‌شود، کجاست؟ مضحک است اگر تصور کنیم این دختر یا هر دختر دیگری باردار می‌شود فقط به این دلیل که پیشگیری را خوب بلد نیست. این زن در عصری زندگی می‌کند که قرص‌های ضدبارداری و اطلاعات جنسی برای دختران متعلق به طبقه‌ی متوسط و بالا مانند او، هرگز به این اندازه در دسترس نبوده و جامعه‌ی او مدام جار می‌زند که نگرانی درباره‌ی سکس منسوخ شده و تشویق‌اش می‌کند از تمامی تعارض‌های مربوط به عشق رها شود. *ولی نگرانی و اضطرابی که دقیقاً ناشی از این آزادی نوین است*، چه می‌شود؟ اضطرابی که باری بر دوش خودآگاهی فرد می‌گذارد و ظرفیتی از انتخاب فردی می‌طلبد که اگر تحمل‌اش ناممکن نباشد، واقعاً زیاده‌از حد است؛ اضطرابی که در روزگار فرهیختگی و روشنفکری، دیگر نمی‌تواند مثل دوران ویکتوریایی با هیستری بیرون ریخته شود (زیرا این روزها همه *باید* آزاد و بی‌قیدوبند باشند) و در نتیجه به درون بازمی‌گردد و به مهار *احساسات* منجر می‌شود، به‌جای مهار اعمال زن سده‌ی نوزدهمی، این بار *اشتیاق* را در او خفه می‌کند.

خلاصه بگویم به نظر من، زنان و دختران در این گیرودار، قربانیان نیمه‌کاره‌ی واپس‌رانی عظیمی هستند که در درون‌شان و در جامعه‌ی ما روی می‌دهد: واپس‌رانی اِروس و اشتیاق؛ و فن لازم برای این سرکوب و واپس‌رانی، همانا دسترسی بیش از حد به سکس است. پیامد منطقی چنین وضعیتی این است که «روشنفکری جزمی» ما حاوی عناصری در درون خود است که ابزار رویارویی با این اضطراب نوین و درونی را از ما می‌دزدد. ما در حال تجربه‌ی «بازگشت واپس‌رانده» و بازگشت اِروسی هستیم که هرقدر هم به‌وسیله‌ی سکس تطمیع شود، قابل انکار نخواهد بود؛ بازگشت آنچه واپس‌رانده شده، دقیقاً به همان شیوه‌ی بدوی‌ای اتفاق می‌افتد که برای تقلید کناره‌گیری ما از احساسات‌مان طراحی شده بود.

در کار با مردان هم به همین مسئله برمی‌خوریم. روان‌پزشک جوانی در دوره‌ی آموزش روان‌کاوی‌اش، بیش از هرچیز با این ترس دست‌به‌گریبان بود که نکند هم‌جنس‌گرا باشد. در بیست‌وچندسالگی هنوز رابطه‌ی جنسی با هیچ زنی را تجربه نکرده بود و با اینکه تجربه‌ی هم‌جنس‌گرایی هم نداشت، مردان آن قدر به او پیشنهاد داده بودند که ناچار به این فکر افتاده بود نکند چنین «نور»ی از خود ساطع می‌کند. در طول درمانش، با زنی آشنا شد و به‌موقع خودش، روابط جنسی را آغاز کردند. دست‌کم در نیمی از موارد از بارداری پیشگیری نمی‌کردند. چندبار توجهش را به این واقعیت جلب کردم که زن مطمئن است که می‌خواهد باردار شود؛ او ـ که به دلیل تحصیل در رشته‌ی پزشکی همه‌چیز را در این زمینه می‌دانست ـ با من موافق بود و از من تشکر می‌کرد. ولی همچنان روابط بدون پیشگیری را ادامه می‌داد و یک‌بار که عادت ماهیانه‌ی زن عقب افتاد، به‌شدت مضطرب شد، من هم خود را به‌طرز گنگی مضطرب حس می‌کردم و از حماقت ظاهری‌اش عصبانی بودم. ولی بعد دریافتم که با ساده‌لوحی متوجه نکته‌ی اصلی ماجرا نشده‌ام. بنابراین به میان صحبتش دویدم و گفتم: «به نظر می‌آید تو می‌خواستی این زن را باردار کنی.» ابتدا مصرانه با من مخالفت کرد ولی بعد مکثی کرد و به سبک‌وسنگین‌کردن حقیقت موجود در جمله‌ام پرداخت.

البته که صحبت درباره‌ی روش‌های پیشگیری از بارداری و آنچه باید بکنند، بی‌ربط بود. نیازی حیاتی این مرد را که هرگز نتوانسته بود خود را مرد احساس کند، به جلو می‌راند تا نه‌فقط به خود ثابت کند که مرد است ـ و برای این منظور، باردار کردن زن دلیل بسیار قطعی‌تری بود تا داشتن رابطه با او ـ بلکه اتصالی با طبیعت برقرار کند، یک فرایند بنیادین تولید مثل را تجربه کند، خود را به‌دست این فرایند زیست‌شناختی بدوی و قدرتمند بسپارد و در تپش‌های ژرف‌تر موجود در کائنات شریک شود. ما این مشکلات را درنمی‌یابیم مگر زمانی که ببینیم چگونه این سرچشمه‌های ژرف تجربه‌ی انسانی از بیماران‌مان ربوده شده است.[۳]

در بسیاری از این بارداری‌های نامشروع ـ یا معادل‌های آن ـ نوعی نافرمانی از نظام بسیار منظم اجتماعی دیده می‌شود، نظامی که عاطفه و هیجان را با خود می‌برد، تکنولوژی را جایگزینی برای احساسات می‌داند، جامعه‌ای که افراد را به‌سوی یک هستی بی‌روح و بی‌معنا پیش می‌راند و آنان به‌ویژه نسل جوان‌تر را وامی‌دارد مسخ شخصیت را تجربه کنند که از سقط جنین نامشروع بسیار دردناک‌تر است. کسانی که مدت طولانی با بیماران سروکار داشته‌اند می‌دانند که تحمل عذاب روان‌شناختی و روحی ناشی از مسخ شخصیت یا شخصیت‌زدایی بسیار دشوارتر از تحمل درد جسمانی‌ست. و در واقع، اغلب آنان به درد جسمانی (یا طرد اجتماعی یا خشونت یا بزهکاری) چنگ می‌زنند و آن را نوعی تسکین می‌دانند و به آن خوشامد می‌گویند. آیا آن قدر «متمدن» شده‌ایم که فراموش کرده‌ایم یک دختر می‌تواند در حسرت تولید مثل باشد و این حسرت و اشتیاق فقط ناشی از دلایل روان‌زیست‌شناختی نیست بلکه می‌خواهد به‌کمک آن از بیابان بی‌آب‌وعلف هستی بی‌احساس رها شود و اگر همیشه نمی‌تواند، دست‌کم یک‌بار هم که شده شیوه‌ی تکراری «رابطه‌ی جنسی به‌منظور پرهیز از پوچی نومیدی» را نابود کند؟ (به‌تقلید از تی.اس. الیوت که در فریاد پرمعنای روسپی‌اش می‌گفت: «چه می‌کنیم؟»، باید بگوییم: «فردا چه خواهیم کرد؟») یا شاید دختر در حسرت بارداری‌ست زیرا دلش هرگز به دلی عاری از شور و هیجان بدل نشده و به‌سوی ابراز آن چیزی رانده می‌شود که در او انکار شده و خود نیز در زمانه‌ی ما یعنی «هزاره‌ی بی‌تفاوتی» آگاهانه انکارش می‌کند. باردار شدن دست‌کم اتفاقی *واقعی*‌ست و به دختر و به مرد ثابت می‌کند که *آن دو* نیز واقعی‌اند.

ازخودبیگانگی به‌صورت نوعی فقدان ظرفیت برای رابطه‌ای صمیمانه ادراک می‌شود. می‌شنوم که این افراد فریاد می‌زنند ما در حسرت گفت‌وگوییم، ولی «صدای خشکیده و خشن‌مان» مثل «صدای پای موش روی شیشه‌ی شکسته‌ست.»[۴] به بستر می‌رویم چون نمی‌توانیم صدای همدیگر را بشنویم؛ به

بستر می‌رویم چون شرم داریم به چشمان هم نگاه کنیم و در بستر می‌توان از دیگری روی برگرداند.[۵]

پس طغیان در برابر آداب‌ورسومی که از دید مردم به ازخودبیگانگی منجر می‌شود، نباید شگفت‌آور باشد؛ نافرمانی در برابر قواعد اجتماعی‌ای که قول برتری بدون کوشش، سکس بدون خطر، خردمندی بدون تکاپو و نازونعمت بدون سختی می‌دهند و همه را فراهم کرده‌اند و حالا متفق‌القولند که عشقی بدون اشتیاق و پس از آن حتی سکس بدون احساس تدارک ببینند. انکار دیوآسایی فقط به این معناست که ارواح زمین بازخواهند گشت و در جامه‌ای نو تسخیرمان خواهند کرد؛ گایا[1] مطلع خواهد شد و وقتی تاریکی بازگردد، اگر سپیدی و روشنی نمانده باشد، فقط مادر سیاهی و تیرگی حاضر خواهد بود.

روشن است کژراهه‌ای که در آن افتاده‌ایم، به خود پیشرفت‌های علمی و روشنفکری ارتباطی ندارد، بلکه اشتباه آنجاست که از این دو، به‌مثابه‌ی پوششی برای تسلا و تسکین همه‌ی اضطراب موجود در سکس و عشق استفاده می‌کنیم. مارکوزه[2] معتقد است در یک جامعه‌ی غیرسرکوب‌کننده، وقتی سکس پیش می‌رود، خواه‌ناخواه با اِروس درهم می‌آمیزد. روشن است که جامعه‌ی ما درست در جهت عکس عمل کرده است: ما سکس را از اِروس جدا کرده‌ایم و بعد کوشیده‌ایم اِروس را سرکوب کنیم و واپس برانیم. در نتیجه، اشتیاق که یکی از عناصر اِروس انکارشده است، بازمی‌گردد تا تمام هستی فرد را زیر و رو کند.

اِروس چیست؟

اِروس در زمانه‌ی ما با «شهوت‌گرایی» یا تحریک جنسی مترادف شده است. *اِروس* نام مجله‌ی اکسیرهای جنسی بود حاوی «دستور تهیه‌ی مواد شهوت‌افزا»

۱ـ Gaea: در اسطوره‌های یونانی، گایا، ایزدبانوی زمین و همسر اورانوس که مادر نژاد ایزدان (دیوان) و نیز آفریننده‌ی تبار انسان است و معمولاً به شکل زنی غول‌آسا نمایانده می‌شود-م.

2- Marcuse

و پرسش و پاسخ‌های مهم و سنگینی مانند این را پیش می‌کشید که: «پرسش: خارپشت چطور جفت‌گیری می‌کند؟ پاسخ: با احتیاط.» انسان تعجب می‌کند که آیا همه این واقعیت را فراموش کرده‌اند که اِروس دست‌کم به عقیده‌ی علامه‌ای مانند سنت آگوستین، نیرویی‌ست که انسان‌ها را به‌سوی خدا می‌کشاند؟ چنین سوء تعبیرهای فاحشی، نابودی اِروس را ناگزیر می‌کند: زیرا در نسل بیش‌ازحد برانگیخته‌ی ما، به تحریک نیازی نیست، چون دیگر اثر نمی‌کند. پس ضروری‌ست که معنای این اصطلاح کلیدی را روشن کنیم.

اسطوره‌های کهن یونان به ما می‌گویند اِروس زندگی را بر روی زمین پدید آورد. وقتی جهان عقیم و بی‌جان بود، این اِروس بود که «پیکان‌های زندگی‌بخشش را به‌کار گرفت و پستان سرد زمین را سوراخ کرد» و «سطح تیره‌ی زمین، بی‌درنگ، از گیاهان انبوه و حاصلخیز پوشیده شد.» این تصویر نمادین جذابی‌ست که نشان می‌دهد اِروس چگونه با سکس ـ آن پیکان‌های تناسلی مذکر که سوراخ می‌کنند ـ به‌مثابه‌ی ابزاری برای آفرینش زندگی درمی‌آمیزد. آن‌گاه اِروس در منخرین گِلی که زن و مرد را از آن سرشته بودند، می‌دمد و «روح زندگی» را به آنان می‌بخشاید. از آن به بعد، ویژگی برجسته‌ی اِروس، بخشایش روح زندگی بوده است که درست در تضاد با کارکرد سکس یعنی آزادسازی تنش قرار دارد. اِروس در آن زمان یکی از چهار ایزد نخستین بود و آن سه دیگر، کائوس، گایا (زمین مادر) و تارتاروس (دوزخ تاریک هادِس یا سرزمین مردگان در زیرِ زمین) نامیده می‌شدند. جوزف کمبل[1] می‌گوید اِروس همواره و در هر شکل و ظاهری، بنیان‌گذار و آفریننده‌ی نخستینی‌ست که زندگی از آن پدید آمده است.[۶]

۱ـ Joseph Campbell (۱۹۰۴-۱۹۸۷) اسطوره‌شناس و نویسنده‌ی امریکایی که با شاهکارش یعنی اسطوره‌شناسی تطبیقی شناخته می‌شود-م.

سکس را با اصطلاحات فیزیولوژیک و با وضوح کافی، به‌وجود آوردن تنش‌های جسمانی و آزادسازی آن‌ها تعریف می‌کنیم. اِروس، در مقابل، عبارت است از درک مقاصد و معنای شخصی این عمل. در حالی که سکس از روند محرک و پاسخ پیروی می‌کند، اِروس خود حالتی از هستی و زندگی‌ست. لذت موجود در سکس را فروید و دیگران، لذت حاصل از کاهش تنش تعریف کرده‌اند؛ بر خلاف آن، در مواجهه با اِروس، آرزو می‌کنیم از هیجانش خلاص نشویم بلکه تا می‌توانیم به آن بیاویزیم، در گرمای آن بیاساییم و حتی بر آن بیفزاییم. آنچه سکس به آن ختم می‌شود، ارضا و آرمِش است در حالی که اِروس، میل و آرزویی‌ست که دامنه‌اش تا بی‌نهایت می‌رسد و طالب فراخیدن و گسترش است.

همه‌ی این‌ها بر تعاریف واژه‌نامه‌ها منطبق است. واژه‌نامه‌ی وبستر سکس (از ریشه‌ی لاتین sexus به‌معنای «شکافتن و از هم باز کردن») را با اشاره به تمایزات فیزیولوژیک تعریف می‌کند: « . . . ویژگی نرینه یا مادینه بودن یا . . . کارکردهای متمایز نرینگی و مادینگی.»[۷] در مقابل، اِروس با عباراتی نظیر «اشتیاق سوزان»، «حسرت و آرزو»، «رؤیای عشقی خودکامروا که اغلب کیفیتی احساساتی دارد»[۸] تعریف می‌شود. رومیان باستان و یونانیان هم مثل ما، دو واژه‌ی متفاوت برای سکس و عشق داشتند؛ ولی نکته‌ی عجیب برای ما این است که رومیان به‌ندرت از *sexus* حرف می‌زدند. سکس برای آن‌ها مسئله نبود؛ موضوع مورد توجه و علاقه آن‌ها *amor* (عشق) بود. به همین ترتیب، همه واژه‌ی یونانی *eros* را می‌شناسند ولی واژه‌ی مورد استفاده‌ی یونانیان برای «سکس» عملاً به گوش کسی هم نرسیده است. این واژه νολυφ است، همان واژه‌ای که ما اصطلاح جانورشناسانه‌ی «phylon» به‌معنای تیره و نژاد را از آنَ گرفته‌ایم. این واژه از لحاظ زبان‌شناسی، از واژه‌ی یونانی *philia* (فیلیا)که به معنای عشق در معنای دوستانه‌ی آن است، کاملاً جداست و ریشه‌ی متفاوتی دارد.

پس سکس اصطلاحی جانورشناسانه است و به‌درستی برای همه‌ی حیوانات از جمله انسان کاربرد دارد. کینزی یک جانورشناس بود و مطابق با تخصص‌اش،

به مطالعه‌ی رفتار جنسی انسان از منظر یک جانورشناس پرداخت. مسترز[1] یک متخصص بیماری‌های زنان است و سکس را از منظر اندام‌های جنسی و نحوه‌ی به‌کارگیری و دستکاری آن‌ها مطالعه می‌کند: بنابراین سکس نمونه‌ای از کارکردهای عصبی‌فیزیولوژیک است و مشکل جنسی عبارت است از اینکه با اندام‌های خود چه می‌کنید.

از سوی دیگر، اِروس بال‌هایش را از خیال‌پردازی انسان می‌گیرد و همواره متعالی‌تر از همه‌ی فنون است، با شوخ‌وشنگی در مداری بالاتر از قوانین ماشینی ما چرخ می‌خورد و بر همه‌ی کتاب‌های «چگونه پرداختن به ...» می‌خندد و به‌جای دستکاری اندام‌ها، عشق می‌ورزد.

بنابراین اِروس نیرویی‌ست که ما را جذب خود می‌کند. ماهیت اِروس این است که جلوتر از ماست و ما را به‌سوی خود به جلو می‌کشد، در حالی که سکس از پشت هُل‌مان می‌دهد. این حتی در کلام روزمره آشکار است وقتی می‌گویم کسی مرا «مجذوب» یا «جلب» می‌کند یا امکانات یک شغل جدید برایم «برانگیزاننده» است. چیزی در من به آن فرد یا آن شغل پاسخ می‌دهد و مرا به‌سویش می‌کشد. من در ابعاد رفتاری، امکانات، سطوح بالای معنایی، بُعد عصبی‌فیزیولوژیک و در عین حال، ابعاد زیبایی‌شناختی و اخلاقی در این کشش سهیم می‌شوم. همان طور که یونانیان معتقد بودند، دانش و حتی پاکی اخلاقی بر این کشش مؤثر است. اِروس کششی‌ست به‌سوی وصل و یگانگی با آنچه به آن تعلق داریم، پیوستن به امکانات خودمان و یکی‌شدن با افراد مهم دنیای‌مان که در رابطه با آن‌ها، به درک خودکامروایی و کمال‌مان نائل می‌شویم. اِروس آرزویی‌ست که موجب می‌شود انسان خود را وقف جست‌وجوی فضیلت یعنی زندگی خوب و اصیل کند.

۱ـ Masters (۱۹۱۵-۲۰۰۱) ویلیام مسترز متخصص بیماری‌های زنان همراه با ویرجینیا جانسن روان‌شناس، در تحقیقی که از سال ۱۹۵۷ آغاز شد و تا دهه‌ی ۹۰ ادامه یافت، به بررسی ماهیت پاسخ جنسی انسان و تشخیص و درمان اختلالات جنسی پرداخت. این دو انستیتو ماسترز و جانسن را تأسیس کردند و دو درس‌نامه‌ی کلاسیک در این زمینه نگاشتند.ـم.

سکس به‌طور خلاصه، عبارت است از شیوه‌ای از ارتباط که با تورم اندام‌ها (که ما را جویای رهایی لذت‌بخش از آن می‌کند) و غدد تناسلی لبریز (که برای آن هم جویای رهایی ارضاکننده‌ایم) مشخص می‌شود. ولی اِروس عبارت است از شیوه‌ای از ارتباط که در آن جویای رهایی و خلاصی نیستیم، بلکه برعکس، در پی بهسازی، آفرینش و شکل دادن به دنیا برمی‌آییم. *در اِروس ما در پی افزایش تحریکیم.* سکس یک نیاز است در حالی که اِروس یک اشتیاق است؛ و همین آمیختن با اشتیاق است که عشق را پیچیده می‌کند. با نگاهی به دل‌مشغولی با ارگاسم در مباحث امریکایی مرتبط با سکس، می‌توان پذیرفت که در واقع، هدف عمل جنسی از وجه جانورشناسانه و فیزیولوژیک آن همان ارگاسم است. ولی هدف اِروس این نیست: اِروس در پیِ یکی‌شدن با دیگری در شور و شعف است و ایجاد ابعاد نوینی از تجربه که هستی هردو تن را گسترده‌تر و عمیق‌تر می‌کند. اینکه بعد از رهایی جنسی، میل به خواب داریم یا آن طور که به طنز می‌گویند، دل‌مان می‌خواهد لباس بپوشیم، به خانه برویم و بعد بخوابیم، تجربه‌ای رایج است که به‌وسیله‌ی باور عمومی و تصدیق فروید و دیگران تقویت شده است. ولی در اِروس، آنچه می‌خواهیم درست برعکس است: بیدار بمانیم، به معشوق بیندیشیم و با یادآوری و چشیدن دوباره‌ی لذت‌اش، وجوه تازه‌ای از منشور بلورینِ آنچه را چینی‌ها تجربه‌ی «درخشنده و پرشکوه» می‌نامند، کشف کنیم.

همین میل شدید برای یکی‌شدن با طرف مقابل است که فرصتی برای مهر و ملاطفت انسانی فراهم می‌آورد. به همین دلیل اِروس ـ و نه سکس ـ سرچشمه و خاستگاه مهر و محبت است. اِروس آرزویی شدید برای وصل و یگانگی و رابطه‌ای تمام‌عیار و همه‌جانبه است. شاید در ابتدا این یگانگی، الگویی انتزاعی داشته باشد. چارلز اس. پیرس[1] فیلسوف در خانه‌اش در میلفورد کانکتیکات[2] تنها می‌نشست و بر روی منطق ریاضی‌اش کار می‌کرد، ولی این مسئله مانع تجربه کردن اِروس نبود: او نوشت: «متفکر برای پرداختن به وظیفه‌ی کندوکاو علمی،

1- Charles S. Peirce 2- Milford, Connecticut

بایـد از یـک اِروس حقیقـی الهـام بگیـرد.» شـاید یکـی‌شـدن بـا الگوهـای زیبایی‌شناختی یا فلسفی در کار باشد یا یکی‌شدن با الگوهای نوین اخلاقی. ولـی بارزترین الگو، تمایل به یکی‌شدن و کشش جنسی میان دو نفر است. این دو نفـر از ته دل می‌خواهند بر جدایی و انزوایی که هریک از ما به‌عنوان یـک فـرد وارث آنیم، غلبه کنند و در رابطه‌ای سهیم شوند که در آن لحظه، دیگر از دو تجربـه‌ی دو فرد تنها خبری نباشد، بلکه وصلتی اصیل، آن دو را به یکدیگر پیوند دهد. در این حالت، سهیم‌شدن و شراکتی پدید می‌آیـد کـه *گـشتالتی* نـوین اسـت، یـک هستی نوین و میدان نوینی از نیروی جاذبه.

ما به‌وسیله‌ی مدل‌های اقتصادی و زیست‌شناختی‌مان گمراه شده‌ایم و تـصور می‌کنیم هدف از رفتار عاشقانه، ارگاسم است. فرانسوی‌ها ضرب‌المثلی دارند کـه اگر به اِروس تعمیم داده شود، حقیقت بیشتری در خود دارد: «هدف از اشـتیاق، ارضای آن نیست، بلکه طولانی کردن آن است.» آندره مـوروآ[1] وقتـی از تـرجیح عشق‌ورزی‌ای سخن می‌گوید که ارگاسم هدف آن نیست بلکه نتیجه‌ی اتفاقی آن است، ضرب‌المثل فرانسوی دیگری را بازگو می‌کند که: «هر آغازی، زیباست.»

یونانیان و رومیان باستان، اِروس را یک «ایزد» و یا دقیق‌تر بگوییم، یک «دیو یا نیروی الهام‌بخش[2]» نامیدند. این شیوه‌ای نمادین اسـت بـرای ارتبـاط بـا ایـن حقیقت بنیادین در تجربه‌ی انـسانی که اِروس همواره ما را به تعالی و فراتررفتن از خودمان وامی‌دارد. شاید این جمله‌ی گوته را که: «زن ما را به بالا می‌کـشاند»، بشود این گونه دقیق‌تر خواند که: «هنگام رابطه با یـک زن، اِروس مـا را بـه بـالا می‌کشاند.» چنین حقیقتی، از یک سو، درونی، شخصی و ذهنی‌سـت و از سـوی دیگر، بیرونی، اجتماعی و واقعی؛ به این معنا که حقیقتی‌ست قابـل دسـتیابی در روابط ما با دنیای واقعی. باستانیان سکس را به عنوان یک کارکرد طبیعی جسمانی پذیرفته بودند و نیازی نمی‌دیدند از آن یک خدا یا ایزد بـسازند. احتمـالاً همـه‌ی

۱ـ André Maurois: (۱۸۸۵-۱۹۶۷) نویسنده‌ی فرانسوی-م.

2- daimon

نیازهای جنسی آنتونی[1] توسط همخوابگانی که سپاه روم را همراهی می‌کردند، تأمین می‌شد؛ ولی فقط زمانی که کلئوپاترا[2] را دید، اِروس وارد تصویر شد و آنتونی را به دنیایی کاملاً جدید رهنمون کرد، دنیایی خلسه‌آمیز و همزمان ویرانگر.

هنرمندان همواره به‌شکلی غریزی تفاوت میان سکس و اِروس را می‌شناسند. در نمایش شکسپیر، مرکوشیو[3]، دوست رومئو[4]، می‌کوشد با توصیفی کاملاً امروزی از ویژگی‌های کالبدشناختی معشوقه‌ی پیشین رومئو، او را برانگیزد:

سوگندت می‌دهم به چشمان درخشان روزالین،
پیشانی بلند و لب گلگونش،
پای زیبا، ساق راست و ران لرزانش،
و قلمروی که در کنار ران‌ها غنوده است.

(پرده II، صحنه‌ی i)

درست مانند رمانی معاصر است که توصیف جسمانی شخصیت زن داستان، همان طور که پیش‌بینی می‌شود، به «ران لرزان» و اشاره‌ای به بخش‌های مجاور آن ختم می‌شود. چون مرکوشیو عاشق نیست؛ از دید سطحی و ظاهری او، مسئله‌ی اصلی سکس است و مانند هر مرد جوان ورنایی، زیبایی زنانه را دست‌آویز قرار می‌دهد.

ولی آیا رومئو هم از همین زبان استفاده می‌کند؟ چه سؤال مضحکی! او با ژولیت در مرتبه‌ی اِروس است:

آه! اوست که به مشعل‌ها می‌آموزد چگونه رخشان بسوزند.
گویی اوست که از گونه‌ی شب آویخته است
همچون گوهری گرانبها از گوش سیاهی حبشی

۱ـ مارک آنتونی یا مارکوس آنتونیوس (۳۰-۸۳ ق. م.) سردار رومی-م.

2- Cleopatra 3- Mercutio 4- Romeo

زیبایی‌اش پرشکوه‌تر از آن که بهره‌مند کند و عزیزتر از آن که برای تـن به او بپردازی!

(پرده‌ی I، صحنه‌ی ۷)

جالب است به یاد آوریم که رومئـو و ژولیـت اعـضای دو خـانواده بودنـد کـه دشمنی دیرین با همَ داشتند. اِروس موانع میان دشمنان را درمی‌نوردد. در واقـع، گاهی فکر می‌کنم اِروس به‌خصوص توسط «دشمن» تهییج می‌شـود و مـا را بـه مبارزه فرامی‌خواند. اِروس به‌طرز غریبی مـسحور «بیگانـه» مـی‌شـود، انـسانی از طبقه‌ای ممنوع که به رنگ یا نژادی بیگانه تعلق دارد. حق با شکسپیر است وقتی از معنای اِروس در عشق رومئو و ژولیت می‌گوید که با همه‌ی سوز و مصیبتی که در آن است، مانتگیوها و کاپولت‌ها را که پیش از این باهم در جنگ بودند، به هم می‌پیوندد و همه‌ی شهر ورونا را متحد و یگانه می‌کند.

اِروس در فلسفه‌ی افلاطون

خرد باستانی بشر حاوی شالوده‌ی محکمی‌ست برای میل شدیدی کـه هریـک از ما در مرتبه‌ی اِروس، برای یکی‌شـدن بـا معـشوق و طـولانی کـردن شوروشـعف حاصل از آن و عمیق‌تر کردن معنا و گرامی داشتن‌اش احـساس مـی‌کنـیم. ایـن فقط محدود به رابطه‌ی ما با افراد نیست بلکه اشـیا را هـم در برمـی‌گیـرد، مـثلاً ماشینی که درست می‌کنیم یا خانه‌ای که می‌سـازیم و یـا حرفـه‌ای کـه خـود را وقف‌اش می‌کنیم.

بـرای یـافتن ریـشه‌هـای دریافـت‌مـان از اِروس، بـه *ضـیافت (سـمپوزیوم)*[۱] می‌پردازیم که هنوز خوانندگان را با بصیرت و بینش امروزی‌اش نسبت به عـشق شگفت‌زده و مشعوف می‌کند.[۹] دیالوگ (گفت‌وشـنود) افلاطـون کـه در آن بـه توصیف این ضیافت رسمی ـ که مشهورترین بزم بـاده‌گـسارانه‌ی تـاریخ اسـت ـ پرداخته، کاملاً به بحث درباره‌ی اِروس اختصاص داده شده اسـت. مکـان، منـزل

۱ـ به معنای مجلس گفت‌ونوش (می‌نوشی و بحث فلسفی) در یونان باستان-م.

آگاتون است، جایی که سقراط، آریستوفان، آلکیبیادس و دیگران به جشنی دعوت شده‌اند به مناسبت جایزه‌ای که روز پیش به نمایش‌نامه‌ی تراژیک آگاتون تعلق گرفته است. آن بعدازظهر این گونه می‌گذرد که هریک به‌نوبت، از افکار و تجربیات‌شان در باب اِروس می‌گویند.

سقراط در چند سطر مختصر و مفید می‌پرسد: «عشق چیست؟» پاسخ را از دیوتیما[۱]، آموزگار نامدار عشق نقل قول می‌کند: «نه فانی است و نه نامیرا، بلکه چیزی میان این دوست. . . . روح (دیو) عظیمی‌ست و مانند همه‌ی ارواح چیزی میان خدا و موجودات فانی. . . . واسطه‌ای‌ست که بر مغاک میان آدمیان و خدایان پل می‌زند و بنابراین در اوست که همه به هم می‌پیوندند. . . .»[۱۰]

اِروس خدا نیست به این معنا که برتر از آدمیزاد قرار ندارد، بلکه نیرویی‌ست که همه‌چیز و همه‌کس را به هم می‌پیوندد، نیرویی که همه‌چیز را از درون شکل می‌دهد. منظورم از این اصطلاح دقیقاً شکل دادن درونی و سرشتن نهاد چیزهاست: دریافت ماهیت بی‌همتای فرد یا شیء مورد عشق به کمک ایمان عاشقانه و یکی‌ساختن خود با آن ماهیت و قالب. افلاطون این طور ادامه می‌دهد که اِروس خدا یا آفریننده‌ای‌ست که روح آفرینش‌گر انسان را می‌سازد. اِروس کششی‌ست که نه‌تنها انسان را به شکل جنسی یا سایر اَشکال عشق، به‌سوی انسان دیگری سوق می‌دهد، بلکه اشتیاق انسان برای آموختن را نیز برمی‌انگیزاند و او را به‌سوی یگانگی با حقیقت می‌کشانَد. ما به‌واسطه‌ی اِروس، نه‌تنها شاعر و نوآفرین می‌شویم، بلکه به نیکی اخلاقی نیز دست می‌یابیم. عشق در قالب اِروس، نیرویی‌ست که می‌آفریند و آفریده‌اش «گونه‌ای جاودانگی و نامیرایی»ست و

۱ـ Diotima: زنی فیلسوف و غیب‌گو که نقش مهمی در ضیافت افلاطون دارد و ایده‌هایش منشأ اصلی مفهوم عشق افلاطونی‌ست. در ضیافت افلاطون، سقراط که مهم‌ترین سخنران است می‌گوید در جوانی زنی غیب‌گو و کاهن به‌نام دیوتیما فلسفه‌ی عشق را به او آموخته است. واژه‌ی دیوتیما در زبان یونانی به معنای زن کامل و نیز ایزدبانوی عشق است-م.

می‌توان گفت چنین آفرینندگی و خلاقیتی، از نامیرا شدن انسان چیزی کم ندارد.

اِروس کششی‌ست به‌سوی وصل و نوزایی در قلمرو زیست‌شناختی. دیوتیما می‌گوید حتی در پرندگان و حیوانات نیز با «اشتیاق به زایش» روبه‌رو می‌شویم و آن‌ها نیز «وقتیِ آلوده‌ی عشق می‌شوند و این آلودگی با اشتیاق به وصل آغاز می‌شود، به تقلا می‌افتند. . .»[۱۱] انسان‌ها مدام در حال دگرگونی‌اند:

> موها، گوشت، استخوان‌ها، خون و تمامی جسم همواره در دگرگونی‌ست. دگرگونی نه‌فقط در جسم، که در روح و جان نیز روی می‌دهد: عادات، خلقیات، نظرات، خواسته‌ها، لذت‌ها، دردها و ترس‌های هیچ یک از ما هرگز یکسان باقی نمانده‌اند، بلکه همواره در تغییرند؛ این در مورد دانش‌مان نیز صادق است یعنی فقط علوم نیستند که پدید می‌آیند و نابود می‌شوند، بلکه ما نیز به تبع آن‌ها هرگز آنچه بوده‌ایم، نیستیم و این مسئله هنوز در مورد موجودات فانی شگفت‌انگیزتر است. . .[۱۲]

حال با این همه دگرگونی، چه‌چیز این اجزای متفاوت را به هم می‌پیوندد؟ اِروس: نیرویی درون ما که در آرزوی کمال است، کششی که به گوناگونی‌مان معنا و الگو می‌دهد، به بی‌شکلی ناتوان‌کننده‌مان شکل می‌دهد، یگانگی‌ای که با گرایش‌های فروپاشنده‌مان مغایر است. اینجاست که باید تجربه‌ای با ابعاد روان‌شناختی، عاطفی و نیز زیست‌شناختی داشته باشیم. این همان اِروس است.

این اِروس است که در روان‌درمانی افراد را به‌سوی سلامتی سوق می‌دهد. برخلاف آموزه‌های معاصرمان از سازگاری یا تعادل یا رهایی از تنش، در اِروس کششی ابدی، نوعی گسترش خویش و میلی مدام تجدیدشونده وجود دارد که فرد را وامی‌دارد خود را وقف یافتن آشکال والای حقیقت، زیبایی و نیکی کنند. یونانیان باور داشتند که این تجدید حیات مداوم خود، از ویژگی‌های جدایی‌ناپذیر اِروس است.

به‌علاوه، یونانیان می‌دانستند که اِروس همواره گرایشی به تنزل یافتن به اشتیاق جنسی یا به اصطلاح آنان *epithymia* یا شهوت دارد. ولی اصرار داشتند که وجه زیست‌شناختی انکار نمی‌شود بلکه با اِروس در*می‌آمیزد* و *متعالی می‌شود*:

> آنان که تنها در جسم آبستن‌اند، خود را صرف زنان می‌کنند و بچه می‌کارند: این ویژگی عشق‌شان است؛ فرزندان‌شان، همان طور که انتظار می‌رود، خاطره‌شان را حفظ می‌کنند و آن طور که آن‌ها می‌خواهند، در آینده به ایشان رستگاری و نامیرایی می‌بخشند. ولی آنان که روح‌شان آبستن است ـ زیرا کسانی هم هستند که روح‌شان آفرینش‌گرتر از جسم‌شان است ـ آبستن باری هستند که برداشتن آن در خور روح است. و چیست این آبستنی؟ خرد و فضیلت در معنای عام. و این آفرینندگان، شاعرانند و تمامی هنرمندانی که شایسته‌ی لقب نوآفرین هستند.[۱۳]

ما فقط هنگام تجربه‌ی انرژی‌های زیست‌شناختی و شهوانی در مرتبه‌ی اِروس نیستیم، بلکه وقتی از طریق خیال‌پردازی و حساسیت‌های عاطفی و روحی این توانایی را می‌یابیم که خود را آشکار کنیم و در آشکال و معانی فراتر از خود در دنیای بین‌فردی و طبیعت پیرامون‌مان شریک شویم نیز در مرتبه‌ی اِروس قرار می‌گیریم.

اِروس یک عنصر به‌تمام معنا پیونددهنده است. پل میان بودن و شدن است و واقعیت را به ارزش می‌پیوندد. اِروس به‌طور خلاصه عبارت است از نیروی اصیل آفریننده‌ی هسیود[۱] که اکنون به نیرویی هم در «درون» و هم در «بیرون» فرد تغییر ماهیت داده است. می‌بینیم که اِروس با مفهوم قصدمندی که در این کتاب مطرح شده، شباهت‌های فراوانی دارد: هردو این پیش‌فرض را دارند که انسان نه‌فقط در عشق، که در دانش خود نیز تلاش می‌کند با مقصودش یکی شود. و این فرایند به این معناست که انسان از هم‌اکنون با دانش و نیز معشوقی که می‌جوید، تا حدودی شریک است.

۱ـ Hesiod: نویسنده‌ی یونانی سده‌ی هشتم قبل از میلاد-م.

بعدها در آموزه‌های سنت آگوستین، اِروس را نیرویی می‌دانند که انسان‌ها را به‌سوی خدا می‌کشانَد. اِروس عبارت است از آرزوی یگانگی عارفانه که از تجربه‌ی مذهبی پیوستن به خدا یا به‌اصطلاح فروید، تجربه‌ی «اقیانوسی» ناشی می‌شود.[۱۴] در عشق ورزیدن به سرنوشت خویش یا به‌قول نیچه «سرنوشتت را دوست بدار *amor fati*» نیز عنصری از اِروس نهفته است. منظورم از سرنوشت، بداقبالی‌های خاص یا اتفاقی‌مان نیست، بلکه سرنوشت به‌معنای پذیرش و تصدیق وضعیت متناهی و فانی انسان است که ما را در عین زیرکی و قدرت، تا ابد با ضعف و مرگ روبه‌رو کرده است. اسطوره‌ی سیزیف[۱] گویای سرنوشت انسان به بی‌پرده‌ترین شکل قابل تصور است؛ با این حال، کامو در این سرنوشت برای انسانی که شجاعت پذیرش آگاه شدن از آن را داشته باشد، چیزی دیده که اِروس را فرامی‌خوانَد، چیزی که می‌توان به آن عشق ورزید:

> سیزیف را در پای کوه رها می‌کنم! . . . برای او، این جهان، بدون سرور و ارباب نیز نه بیهوده است و نه عبث. هر ذره از آن سنگ، هر تراشه‌ی کانی از آن کوهستانِ سرشار از ظلمت خود دنیایی می‌سازد. تکاپو برای رسیدن به بلندی خود کافی‌ست تا قلب انسان را لبریز کند. باید سیزیف را سعادتمند دانست.[۱۵]

اِروس انسان را به‌سوی خودکامروایی سوق می‌دهد ولی این هرگز به‌معنای تأکید خودمحورانه بر هوس‌ها و آرزوهای ذهنی فرد در دنیایی منفعل نیست. ایده‌ی «غلبه» بر طبیعت یا واقعیت یونانیان را وحشت‌زده کرده و بی‌درنگ لقب «نخوت یا بادسری» یا غرور مفرط به آن داده‌اند که نوعی ایستادگی در برابر خدایان است و بی‌شک سرنوشت شومی برای انسان به‌ارمغان می‌آورد. یونانیان همواره برای دنیای عینی و واقعی احترامی قائل بوده‌اند. دنیای‌شان - زیبایی‌اش، ماهیت‌اش، چالش بی‌پایانش در برابر کنجکاوی آنان و رازهای قابل کشف شدنش

۱ـ در اسطوره‌های یونانی سیزیف به دلیل سرکشی از امر خدایان، محکوم شد تخته‌سنگ عظیمی را تا قله‌ی کوهی بالا بَرَد و سنگ از کوه به پایین بغلتد و این کار تا ابد ادامه یابد. آلبر کامو کتابی با همین نام یعنی افسانه‌ی سیزیف دارد-م.

ـ مایه‌ی دلخوشی‌شان بوده است؛ و پیوسته مجذوب این دنیا بوده‌اند. نه به این معنا که با باور احساساتی امروزی مبنی بر اینکه زندگی به‌خودی‌خود خوب یا بد است، سروکاری داشته باشند؛ بلکه همه‌چیز بسته به این است که انسان خود را وقف چه کند. دیدگاه اندوه‌بارشان خود شادمانه زیستن را ممکن می‌کرد: با «ترقی» یا مال‌اندوزی هرگز نمی‌توانید مرگ را بفریبید؛ پس چرا سرنوشت‌تان را نپذیرید، ارزش‌های اصیل را برنگزینید و به خود اجازه‌ی شادمانی ندهید و به وجود خود و هستی‌ای که شما بخشی از آنید ایمان نیاورید؟

اوریپید[1] آواز برمی‌آورد که: «آیا دوست‌داشتنی را نباید تا ابد دوست داشت؟» پرسش لفاظانه‌ست ولی پاسخ نه. دوست‌داشتنی را نه به‌دلیل نیازهای اولیه دوست می‌دارند، نه به این دلیل که جایگزین پستان است یا سکسی‌ست که از هدف اصلی‌اش بازمانده[2] یا چون کمک می‌کند به سازگاری برسیم یا چون خوشحال‌مان می‌کند، بلکه فقط به این دلیل ساده که دوست‌داشتنی‌ست. دوست‌داشتنی کششی در ما ایجاد می‌کند، ما به‌واسطه‌ی عشق و دوست داشتن، به سوی زندگی کشیده می‌شویم.

این‌ها چه ربطی به روان‌درمانی دارد؟ من معتقدم بسیار مرتبط است. وقتی سقراط با سادگی فریبنده‌ای می‌گوید «بی‌تردید طبیعت انسانی یاوری بهتر از اِروس نخواهد یافت»، می‌توان سخنانش را در فرایند روان‌درمانی و نیز در کشش درونی انسان نسبت به سلامت روانی به کار گرفت. بر اساس آنچه در دیالوگ‌ها می‌بینیم و می‌شنویم، شاید خود افلاطون برجسته‌ترین نمونه‌ی تاریخی روان‌درمانگر است. نیایشش در پایان *فایدو*[3] را به‌خوبی می‌توان بر دیوار مطب هر روان‌درمانگری حک کرد:

۱ـ Euripides: از نخستین شاعران و نمایشنامه‌نویسان یونان باستان-م.

2- aim-inhibited

۳ـ Phaedo: فایدو هفتمین و آخرین دیالوگ افلاطون و یکی از مهم‌ترین آن‌ها در کنار جمهور و ضیافت است که مرگ سقراط را توصیف می‌کند و متعلق به روزهای آخر زندگی این فیلسوف است-م.

پان[1] گرانمایه و شما خدایانی که این جایگاه را تسخیر کرده‌اید، مرا زیبایی درون جان ببخشایید؛ باشد که انسان بیرون و درون یکی شود. باشد که خردمند را دارا بشمرم و باشد که آن میزان زر به‌دست آورم که جز خویشتن‌دار قادر به حمل‌اش نباشد.

فروید و اِروس

ولی همان گونه که هر جامعه و تقریباً هر فردی می‌آموزد، یونانیان باستان نیز می‌دانستند پاسخ یک انسان کامل به رویارویی‌های زندگی، نیازمند شورمندی و آزادگی همراه با خودداری در آگاهی‌ست و حفظ این ویژگی چندان ساده نیست. اینجاست که گرایش به خشکاندن اِروس و تنزل آن به ارضای جنسی محض یا شهوت رخ می‌دهد. در روزگار ما، چند گروه در پی انکار اِروس هستند. یکی آرمانگرایانی مثل دنیس دو روژمان[2] که به‌عنوان بخشی از رویکرد بدبینانه و طردکننده‌ی خود نسبت به اِروس، آن را با اشتیاق جنسی یکی می‌دانند. زیرا اِروس هر دسته‌بندی صرفاً ذهنی یا مذهبی را بی‌چون‌وچرا به دردسر می‌اندازد.

دیگری طبیعت‌گرایانی هستند شبیه فروید در اوایل کارش. او سرسختانه می‌جنگید تا عشق را در حد لیبیدو ـ مفهومی کمّی که با الگوی سده‌ی نوزدهمی هلمهولتزی در فیزیک همخوانی داشت و فروید خود را وقف آن کرده بود ـ پایین آورد. نیازش به انکار اِروس چنان شدید بود که این واژه در نمایه‌ی کتابش با نام *درآمدی بر روان‌کاوی*[3] جایی نداشت. در نمایه‌ی دو جلد نخستین کتاب *زندگی و آثار فروید*[4] نوشته‌ی ارنست جونز هم به این واژه اشاره نشده، در حالی که فقط در جلد دوم این کتاب، دست‌کم ۳۰ مبحث درباره‌ی لیبیدو وجود دارد. جونز در جلد سوم می‌نویسد «در نوشته‌های اولیه‌ی فروید (پیش از

۱ـ Pan: پان در اسطوره‌های یونان، خدایی‌ست با پاها و شاخ‌های بز که خدای شبانان، رمه‌ها، موسیقی روستایی، دشت‌ها، بیشه‌ها و دره‌های جنگلی‌ست و به همین دلیل با باروری و فصل بهار مرتبط است-م.

2- Denis de Rougement 2- *General Introduction to Psychoanalysis*

4- *Life and Work of Freud*

فراسوی اصل لذت[1]، سال ۱۹۲۰)، تنها اشارات معدودی به اِروس یافت می‌شود.» جونز تنها به دو مورد اشاره می‌کند که هردو بسیار جزئی‌اند و در آن‌ها واژه‌ی «اروتیک» مترادف ساده‌ی «جنسی» قرار گرفته است. تنها در جلد آخر است که فروید اِروس را آن طور که باید و شاید درک می‌کند. آن را وجهی از تجربه‌ی انسانی می‌یابد که نه‌تنها باید از لیبیدو متمایز شود، بلکه از جهات مهمی در *تضاد* با لیبیدوست. و اینجاست که رویدادی مهم رخ می‌دهد: *فروید تصدیق می‌کند که لیبیدوی کاملاً ارضا شده، از طریق غریزه‌ی مرگ، به خودویرانگری منتهی می‌شود. پس اِروس ـ روح زندگی ـ به‌کار گرفته می‌شود تا لیبیدو را از نابودی در تناقض‌ها و خودستیزی‌هایش نجات دهد.*

ولی داستان ما همچنان باقی‌ست.

وقتی درباره‌ی پرداختن فروید به این مباحث حرف می‌زنیم، باید سه سطح را متمایز کنیم. اول، مسئله‌ی نفوذش در عوام است که به‌وضوح عظیم است. وقتی مفاهیم «سائق» و «لیبیدو» را تحت‌الفظی و در معنای رایج و عامه‌پسندشان در نظر می‌گیریم، فرویدگرایی در معنای رایجش، مستقیماً به مبتذل‌ساختن سکس و عشق می‌انجامد، در حالی که این با قصد واقعی مؤلفش در تضاد است.[۱۶]

فروید می‌خواست مفهوم سکس را غنی سازد و گسترش دهد تا از نوازش و دربرگرفتن تا آفرینش‌گری و مذهب را شامل شود. «واژه‌ی "سکس‌گرایی[2]" برای ما همان جامعیت و فراگیری را دارد که واژه‌ی "lieben" یا عشق در زبان آلمانی.»[۱۷] رواج گسترده‌ی اصطلاح سکس مشخصاً به فرهنگ ویکتوریایی وینی بازمی‌گردد، زیرا هر کارکرد مهم بشری اگر به اندازه‌ای که سکس در آن دوره سرکوب شده بود، واپس رانده شود، به سایر فعالیت‌های بشری تراوش می‌کند و رنگ‌وبوی خود را به آن‌ها می‌دهد.

1- *Beyond the Pleasure Principle*

2- sexuality

مسئله‌ی دوم، استفاده‌ای‌ست که خود فروید از اصطلاحاتی نظیر غریزه، سائق و لیبیدوی جنسی کرد. مانند هر متفکر دیگری، ذهن غنی فروید نیز این اصطلاحات را جسورانه در چند معنا به‌کار می‌بُرد و با سرزندگی، معنای آن‌ها را مرحله‌به‌مرحله در مسیر تکامل فکری‌اش تغییر می‌داد. مفاهیم لیبیدو و سائق جنسی او، حاوی عنصری دیوآسا بود که تعریف فیزیولوژیک سکس را همان گونه که در زیر خاطرنشان می‌کنیم، تعالی می‌بخشد. در ابتدای کار، دوستانش مصر بودند اصطلاح «اِروس» را به‌کار ببرد زیرا مؤدبانه‌تر بود و از رسوایی‌هایی که اصطلاح سکس به‌بار می‌آورد، جلوگیری می‌کرد؛ ولی او با عزم راسخ ـ و اگر از نگاه خودش بنگریم، به‌درستی ـ حاضر نشد به چنین کاری تن دهد. به نظر می‌رسد در این دوره فرض را بر این گذاشته بود که اِروس همان معنای سکس را داراست. و در اینجا الگویی برای عشق جنسی (لیبیدو) در سر داشت که دارای کمیت اقتصادی ثابتی در هر فرد بود و هر نوع عشقی غیر از وصال جنسی را صرفاً بیان نوعی سکس‌گرایی می‌دانست که از «هدف اصلی خود باز مانده» است.

اعتقاد فروید به اینکه ما فقط حاوی مقدار مشخصی عشق هستیم، او را به این بحث کشاند که وقتی کسی به دیگری عشق می‌ورزد، از میزان عشقی که به خود دارد، کاسته می‌شود.

ما با آنتی‌تزی میان لیبیدوی ایگو و لیبیدوی اُبژه روبه‌رو هستیم. هرچه یکی بیشتر به‌کار گرفته شود، آن دیگری بیشتر تحلیل می‌رود. بالاترین مرحله‌ی تکامل که لیبیدوی اُبژه هنوز در آن تواناست، حالت عشق است، یعنی حالتی که سوژه، همه‌ی فردیت و شخصیت خود را صرف مایه‌گذاری روانی برای اُبژه[1] می‌کند.[۱۸]

شباهتی‌ست میان این حالت و آنچه من ترس ازدست‌دادن هستی خویش با عاشق‌شدن خوانده‌ام. ولی بر اساس تجربه‌ی بالینی‌ام، معتقدم ابراز آن در الگوی نیروشناسانه‌ی سکس، ارزش‌های مهم و حیاتی را به مخاطره می‌اندازد. ترسِ

1- objective-cathexis

ازدست‌دادن هستی خویش با عاشق شدن، از سردرگمی و ضربه‌ی روحی ناشی از پرتاب‌شدن به وادی یک تجربه‌ی نو سرچشمه می‌گیرد. دنیا ناگهان گسترش می‌یابد و پهناور می‌شود و ما را با سرزمین‌هایی رودررو می‌کند که در خواب هم نمی‌دیدیم. آیا قادریم خود را به معشوق پیشکش کنیم و همچنان آنچه کانون استقلال و خودمختاری می‌نامند، حفظ کنیم؟ ترس از چنین تجربه‌ای قابل درک است؛ ولی دلواپسی از وسعت و خطرات موجود در این سرزمین ـ که شعف و اضطراب را تؤامان دارد ـ نباید با ازدست‌دادن اعتمادبه‌نفس اشتباه شود.

در واقع، مشاهده‌ی زندگی روزمره‌ی افراد، عکس دیدگاه فروید را اثبات می‌کند. وقتی عاشق می‌شوم، احساس ارزشمندی بیشتری می‌کنم و بیشتر مراقب خودم هستم. همه‌ی ما نوجوان سرگشته و نامطمئن نسبت به خویش را دیده‌ایم که به محض عاشق شدن، ناگهان با استواری و اطمینان درونی بیشتری قدم برمی‌دارد، قیافه‌ای به خود می‌گیرد که انگار می‌گوید: «حالا دیگر داری به یک آدم نگاه می‌کنی.» و نمی‌توانیم این مسئله را با اصل «تمرکز بر لیبیدوی بازگشته» از معشوق توجیه کنیم؛ زیرا به نظر نمی‌رسد این حس ارزشمندی درونی حاصل از عاشقی، وابسته به دوسره بودن عشق و بازگردانده‌شدنش از سوی معشوق باشد. امروزه فرمول هری استک سالیوان برای این مشکل مورد پذیرش عام قرار گرفته که شواهد فراوانش دال بر آن دارد که ما تا آنجا دیگران را دوست داریم که قادر به دوست داشتن خود هستیم و اگر نتوانیم به خود احترام بگذاریم و خود را ارزشمند بدانیم، نمی‌توانیم به دیگری احترام بگذاریم و دوست‌اش بداریم.

پس این واقعیت که فروید در دوسوم اولیه‌ی زندگی و آثارش به اِروس اشاره‌ای نکرده، به این معنا نیست که با اعتقاد معاصر ما مبنی بر «بیان آزاد» موافق بوده است. اگر بود، به تمامی صحبت‌های رایج در جامعه‌ی ما درباره‌ی «هرچه پیش آید، خوش آید» ـ وضعیتی که انسان نخستین خوشحال روسو[1] در

۱ـ Rousseau (۱۷۱۲-۱۷۷۸) ژان ژاک روسو، فیلسوف، نویسنده و آهنگساز که فلسفه‌ی سیاسی‌اش، انقلاب فرانسه را به‌شدت تحت تأثیر قرار داد.ـم.

یکی از جزایر دریای جنوب، آرمانی توصیف می‌کند ـ با سوء ظن نگاه می‌کرد. فروید در سال ۱۹۱۲ نوشت:

> . . . به‌سادگی می‌توان نشان داد وقتی ارضای نیازهای اروتیک [جنسی] آسان‌تر شود، ارزش جسمانی آن‌ها کاهش می‌یابد. وجود مانع برای به اوج‌رسانی و تشدید لیبیدو ضروری‌ست؛ در جایی که مقاومت‌های طبیعی در برابر ارضا شدن کافی نبوده، همواره مردم مقاومت‌های عرفی و سنتی را عَلَم کرده‌اند تا بتوانند از عشق لذت ببرند. این در مورد هر دو جنس و در همه‌ی ملیت‌ها صادق است. در دوره‌هایی مثل دوره‌ی افول تمدن‌های باستانی که هیچ مانعی در برابر ارضای جنسی وجود نداشته، عشق بی‌ارزش و زندگی تهی شده و واکنش‌سازی[1]های نیرومندی لازم بوده تا ارزش‌های عاطفی ضروری دوباره به جامعه بازگردانده شود . . . زهد و پرهیزکاری رایج در مسیحیت، ارزش‌های روحانی‌ای برای عشق آفرید که هرگز با رسوم دیرین کافرکیشانه قابل مقایسه نبود.[۱۹]

فروید پاراگراف بالا را دو سال پیش از جنگ جهانی اول نوشت. درست بعد از جنگ بود که به پیامدهای این مشکل برای فرد پی برد. وقتی دید بیمارانی که به روان‌نژندی‌های حاصل از جنگ مبتلا شده بودند، دیگر مطابق اصل لذت رفتار نمی‌کنند، اندیشه‌های بنیادی خاصی بر او فشار آورد. به این معنا که مردم دیگر در پی خلاصی از ضربه‌ی روانی دردناک نبودند؛ در واقع، درست برعکس رفتار می‌کردند: آن‌ها ضربه‌ی روانی دردناک را بارها و بارها در رؤیاها و در زندگی واقعی‌شان مرور می‌کردند. به نظر می‌رسید می‌کوشند با ضربه‌ی روانی به‌خاطرسپرده‌شده کاری کنند: می‌خواهند اضطراب حاصل از آن را دوباره تجربه کنند تا بلکه چیزی تسکین‌شان دهد یا خود را در ارتباط با دنیای‌شان طوری اصلاح کنند که ضربه‌ی روانی معنایی بیابد. هرجور توصیف‌اش کنیم، چیزی در

1- reaction formation

حال وقوع بود که بی‌نهایت پیچیده‌تر از کاهش تنش و افزایش لذت بود. این مسئله فروید را مشخصاً به‌سوی مشکلات بالینی آزارطلبی[1] و اجبار تکرار[2] هدایت کرد. متوجه شد عشق بسیار پیچیده‌تر از آن است که نظریه‌های پیشین‌اش می‌گفتند و همواره در قطبیت با نفرت است. و از این نقطه تا تنظیم این نظریه که زندگی همواره در قطبیت با مرگ است، راه زیادی نبود.

حال به مسئله‌ی سوم در مورد دیدگاه فروید نسبت به سکس و اِروس می‌رسیم که در نوشته‌های میان‌سالی و بعد از آن ظاهر می‌شود و جالب‌ترین و مهم‌ترین وجه مرتبط با بحث ماست. او کم‌کم متوجه می‌شود که ارضای سائق جنسی ـ ارضای کامل لیبیدو همراه با کاهش تنشی که در بر دارد ـ به‌خودی‌خود ماهیتی نهایتاً خودشکن دارد و به مرگ می‌انجامد.

> فروید بلافاصله بعد از جنگ، یعنی وقتی ۶۴ ساله بود، *فراسوی اصل لذت* را نوشت، کتابی که حتی در درون جنبش روان‌کاوی مناقشه‌ی بی‌پایانی برانگیخت که هنوز ادامه دارد. او با خلاصه‌ای از باورهای گذشته‌اش آغاز می‌کند: «روند رویدادهای روانی که به‌طور خودکار به‌وسیله‌ی اصل لذت تنظیم می‌شود ... از درون با یک تنش ناخوشایند و غیرلذت‌بخش به راه می‌افتد و مسیری را در پیش می‌گیرد که نتیجه‌ی نهایی‌اش با یک کاهش تنش مقارن می‌شود.»[۲۰] غرایز جنسی (که بلهوسانه خاطرنشان می‌کند به‌سختی «تربیت» می‌شوند)، نمونه‌ی اصلی تأمین لذت به‌وسیله‌ی کاهش تنش‌اند. فروید تأکید می‌کند هدف غریزه، بازگشت به وضع پیشین است. در اینجا از قانون دوم ترمودینامیک کمک می‌گیرد که می‌گوید انرژی جهان مدام در رفت‌وآمد است. از آنجا که «*یک غریزه در زندگی حیوانی، میلی سرشتی به بازگرداندن وضع پیشین است* ...» و «*موجودات بی‌جان پیش از جانداران وجود داشته‌اند*»[۲۱]، پس غرایز، ما را به‌سوی بی‌جانی سوق

1- masochism 2- repetition compulsion

> می‌دهند. غرایز به‌سوی رستگاری (نیروانا[1]) در حرکت‌اند که عبارت است از فقدان کامل تحریک و انگیزش. «هدف همه‌ی حیات، مرگ است.»[۲۲] و اینجاست که خود را در برابر بحث‌انگیزترین نظریه‌ی فروید یعنی غریزه‌ی مرگ یا تاناتوس می‌بینیم. حالا معلوم می‌شود غرایز که ما را به پیش می‌رانند، در واقع بر دایره‌ی بزرگی حرکت‌مان می‌دهند که حکم شده به مرگ برسد. انسان، یعنی مخلوقی که از لحاظ قوای ذهنی «اشرف مخلوقات» است، گام به گام در سفری پیش می‌رود که مقدر شده او را دوباره به همان وضعیت بی‌جانی سنگ بازگرداند.. همه از خاکیم و در نهایت به خاک بازمی‌گردیم.[۲۳]

بعد اتفاق قابل ملاحظه‌ای افتاد که معتقدم دانشجویان فروید اهمیت‌اش را درنیافتند. نخستین بار است که اِروس در کارهای فروید، به‌عنوان یک مفهوم کانونی و حیاتی رخ می‌نمایاند. شاید شگفت‌آور نباشد مردی که در دوره‌ی دبیرستان در وین، خاطراتش را به یونانی می‌نوشته، اکنون در رویارویی با بزرگ‌ترین معمایش، راه حل را در فرزانگی یونانیان باستان بیابد. *اِروس از راه می‌رسد تا سکس و لیبیدو را از نابودی نجات دهد.*

اِروس به‌مثابه‌ی نقطه‌ی مقابل تاناتوس (غریزه‌ی مرگ) وارد صحنه می‌شود. اِروس در برابر میل به مرگ، می‌جنگد و از زندگی دفاع می‌کند. اِروس «پیونددهنده، متصل‌کننده، آمیزنده و افزایش‌دهنده‌ی تنش در درون ماست.»[۲۴] فروید می‌نویسد اِروس «تنش‌های تازه»‌ای را به ما معرفی می‌کند.[۲۵] به اِروس ماهیتی برجسته‌تر و به‌شیوه‌ای معنی‌دار متفاوت‌تر از لیبیدو داده شده است. اِروس که به گفته‌ی اودن «سازنده‌ی شهرها»ست، در برابر اصل لذت و کاهش تنش ناشی از آن می‌ایستد و انسان را قادر می‌سازد تا فرهیختگی‌ها را خلق کند. «اِروس از آغاز زندگی شروع به عمل می‌کند و

۱ـ نیروانا در آیین بودا عبارت است از رستگاری در اثر از بین بردن خواسته‌ها و شهوات و ادغام روح در روح کل ـم.

به‌عنوان "غریزه‌ی حیات" در برابر "غریزه‌ی مرگ" می‌ایستد.» دیگر هستی انسان متشکل است از شکل تازه‌ی مبارزه‌ی غول‌ها: اِروس در برابر تاناتوس.

اینکه خود فروید در این فرایند زایش، با تضاد موجود در افکارش چه تجربه‌ای را از سر گذرانده، چیزی‌ست که از نوشته‌های خود او می‌توان دریافت: «. . . غرایز مرگ بر اساس ماهیت‌شان خاموشند . . . هیاهوی زندگی در اصل به‌وسیله‌ی اِروس به وجود می‌آید. و نیز به‌وسیله‌ی پیکاری که در برابر اِروس در جریان است!»[۲۶] این همان تناقض جسورانه‌ی نبوغ است! و یکی از جدی‌ترین تناقض‌ها این است که هنوز فروید تقلا می‌کند این اِروس را با غرایز جنسی یکی بداند. او از «لیبیدوی اِروس»، «لیبیدوی اید» و «لیبیدوی ایگو» و نیز درباره‌ی «لیبیدوی سترون‌شده» و «لیبیدوی سترون‌نشده» سخن می‌گوید تا جایی که خواننده احساس می‌کند فروید خود را مجبور می‌بیند که همه‌ی بصیرت‌هایش حتی بزرگ‌ترین آن‌ها یعنی کشف دوباره اِروس را در بستر پروکراستس[۱] نظام قدیمی انرژی‌اش بخواباند.

فروید تا وقتی با این حقیقت مواجه نشد که غرایز جنسی که بر اساس اصل لذت کار می‌کنند، خودشکن‌اند، اِروس را در آثارش نگنجاند. اگر این نکته‌ی پویه‌نگر را به خاطر بسپاریم، می‌توانیم از این سردرگمی نجات یابیم. بنابراین اِروس نماینده‌ی چیزی اصالتاً تازه است. فروید در پایان یک مقاله با لحنی پرعاطفه اِروس را «فتنه‌انگیز و شهرآشوب» می‌نامد و ما را با این برداشت بر جای می‌گذارد که این اِروس به‌سادگی اجازه نمی‌دهد غریزه‌ی مرگ، «به‌واسطه‌ی اصل لذت» و به بهای بی‌احساسی، صلح و آرامش را در اید برقرار کند. فروید می‌نویسد: «وقتی ارضا جشن پیروزی به پا می‌کند، اِروس از بین می‌رود و دست غریزه‌ی مرگ برای دستیابی به اهداف‌اش باز می‌شود.»[۲۷]

۱ـ پروکراستس در اسطوره‌های یونان، اسیران را بر بستر خویش می‌خواباند: اگر بلندتر بودند، پاهایشان را می‌برید و اگر کوتاه‌تر بودند آن را کش می‌داد.ـم.

معضلی که ما در جامعه با آن روبه‌روییم، شبیه معضل فروید است: این تصور که هدف غایی هستی، ارضای تکانه‌هاست، سکس را به بیغوله‌ی ملالت و ابتذال کشانده است. اِروس که ما را به پیش می‌رانَد، به قلمرو فرصت‌ها هدایت‌مان می‌کند؛ و آن عبارت است از گستره‌ی تصور و قصدمندی انسانی. برخی صاحب‌نظران[۲۸] در رَد ماهیت تحت‌الفظی غریزه‌ی مرگ، به این موضوع اشاره دارند که استدلال بر اساس قانون دوم ترمودینامیک نادرست است زیرا گیاهان و حیوانات، انرژی احیاشده را از محیط پیرامون‌شان می‌گیرند. بنابراین اِروس عبارت است از ظرفیت ما برای شرکت در یک گفت‌وگوی مداوم با محیط‌مان که جهان طبیعت و افراد را شامل می‌شود.

خود فروید مفتخر بود که برداشت خود از اِروس را با برداشت یونانیان باستان پیوند داده است. می‌نویسد: «. . هرکس از بالا و از موقعیتی برتر، نگاهی تحقیرآمیز به روان‌کاوی دارد، باید به خاطر بسپارد که شرح‌وبسط مسائل جنسی در روان‌کاوی با اِروسی که افلاطون آینده‌بین توصیف کرده، همخوانی دارد.»[۲۹] وقتی پیروان فروید مقالاتی نوشتند و رابطه‌ی نزدیک اِروس او و افلاطون را مورد بحث قرار دادند، استاد دیدگاهشان را با ذوق و شوق تأیید کرد: «همان طور که ناخمانسون[۱] (۱۹۱۵) و پفیستر[۲] (۱۹۲۱) به تفصیل نشان داده‌اند، اِروس افلاطون فیلسوف از نظر سرچشمه، کارکرد و ارتباط با عشق جنسی، دقیقاً با نیروی عشق و لیبیدوی روان‌کاوی همخوانی دارد.»[۳۰] نه‌تنها برداشت فروید از اِروس با برداشت افلاطون از اساس متفاوت است، بلکه آن طور که پروفسور داگلاس مورگن[۳] بعد از مطالعات تحسین‌برانگیز و طولانی در زمینه‌ی عشق افلاطونی و عشق فرویدی می‌گوید:

> حقیقت این است که عشق فرویدی تقریباً نقطه‌ی مقابل عشق افلاطونی‌ست. این دو مفهوم در شالوده‌ی ماورای طبیعی و نیز

1- Nachmansohn 2- Pfister 3- Douglas Morgan

> جهت‌گیری‌های پویه‌نگرشان چندان تفاوتی ندارند ولی در عمل، متضاد یکدیگرند. در نتیجه با دو تعبیر (به‌قول فروید همزمان و متقارن) از هستی مواجهیم که اگر یکی درست باشد، دیگری معنایی نخواهد داشت و بالعکس.[۳۱]

فیلیپ ری‌یف[1] با این عقیده موافق است که: «اِروس روان‌کاوی از اساس با اِروس افلاطونی متفاوت است.»[۳۲]

وجه اشتراک افلاطون و فروید این است که هردو معتقدند عشق در تجربه‌ی انسانی نقشی بنیادین دارد، عشق بر همه‌ی اعمال سایه می‌افکنَد و نیروی برانگیزاننده‌ی ژرف و گسترده‌ای‌ست. «هردو "اِروس"، معنای عشق جنسی ـ تناسلی، برادرانه و نوع‌دوستانه و عشق به علم، هنر و کمال را در خود دارند.»[۳۳] ولی وقتی می‌پرسیم این عشق چیست، پاسخ‌هایی کاملاً متفاوت دریافت می‌کنیم. فروید حتی بعد از معرفی اِروس، آن را نیرویی توصیف می‌کند که انسان را از پشت هل می‌دهد، نیرویی که «در کنار مسیرهای قابل‌پیش‌بینی و قابل‌توصیه‌ی منتهی به زندگی بالغانه و اندکی عشق متمدنانه‌ی جانکاه، از سرچشمه‌های انرژی غریزی، آشفته و نامتمایز»[۳۴] برمی‌خیزد. در حالی که اِروس از دیدگاه افلاطون با تمامی امکاناتی مرتبط است که فرد را به جلو «می‌کشاند»؛ آرزوی یکی‌شدن است، ظرفیت ارتباط با اَشکال تازه‌ای از تجربه‌ی انسانی‌ست. «کاملاً غایت‌دار و هدفمند است و به‌سوی چیزی بیش از طبیعت در حرکت است.»[۳۵] فرهنگی که فروید در آن درس خواند، اندیشید و کار کرد، فرهنگی ازخودبیگانه بود و این ازخودبیگانگی در تعاریف او از عشق و سکس خود را نشان داده، همان‌طورکه در تعاریف ما، نیم قرن بعد از او، خود را آشکار می‌سازد. شاید دلیل‌اش تا حدودی، اشتباه گرفتن اِروس افلاطون با اِروس خودش باشد.[۳۶]

1- Phillip Rieff

ولی شخصاً برای شهود فروید ارزش قائلم و می‌توانم بگویم «امیدوارم» اِروس او چیزی از اِروس افلاطون در خود داشته باشد. این نمونه‌ی دیگری از آن چیزی‌ست که اغلب در فروید می‌یابیم ـ که اساس استفاده‌ی زیاد و بااهمیت او از اسطوره‌هاست ـ و آن اینکه ویژگی و معنای مفاهیمی که از آن‌ها سخن می‌گوید، فراتر از روش‌شناسی او و فراتر از منطق به‌کارگیری مطلق آن مفاهیم است. مخالفت من با اظهارنظر پروفسور مورگن در این جمله‌ست که مفاهیم فرویدی و افلاطونی عشق با هم سازگاری ندارند. بر اساس کار بالینی‌ام معتقدم که این دو نه‌تنها با هم سازگارند، بلکه دو نیمه‌ای هستند که برای رشد روان‌شناختی انسان ضروری‌اند.

یگانگی با اِروس: یک مطالعه‌ی موردی

برای نمونه یک جلسه‌ی روان‌کاوی را مثال می‌زنم که وقتی در حال نوشتن این فصل بودم، برگزار شد و معتقدم هم تضاد میان دو دیدگاه فرویدی و افلاطونی نسبت به اِروس را در درمان روشن می‌کند و هم رابطه‌ی متقابل این دو را.

خانمی در اواخر دهه‌ی بیست زندگی‌اش، به‌دلیل فقدان احساس، انسداد خودانگیختگی ـ که هر دو این‌ها رابطه‌ی جنسی را برای خود و همسرش به مشکلی جدی بدل کرده بود ـ و احساس خجالتی که گاه فلج‌اش می‌کرد، جویای درمان شد. او دختر یک خانواده‌ی اشرافی قدیمی و بلندپایه‌ی امریکایی بود، خانواده‌ای که مادر آزارطلب، پدر نامدار و سه برادر بزرگ‌ترش، ساختار سخت‌گیرانه و انعطاف‌ناپذیری برای رشد او پدید آورده بودند. او حین درمان ـ با مزاج منطقی و خردپذیرش ـ آموخت از خود بپرسد «دلیل اینکه» در موقعیت‌های مختلف از لحاظ عاطفی فلج می‌شود، «چیست؟»، چه اتفاقی می‌افتد وقتی از لحاظ جنسی هیچ احساسی ندارد؟ و توانست خشم، شهوت و سایر احساسات‌اش را با آزادی قابل توجهی تجربه کند و به بیان درآورَد. پرس‌وجو درباره‌ی دوران کودکی و صدمات روانی شدیدی که در چنین

خانواده‌ی زیاده‌ساختاریافته‌ای متحمل شده بود، تا حدود زیادی به این موفقیت کمک کرد و این درمان عملاً تأثیر مثبتی بر زندگی او گذاشت.

ولی در یک مرحله‌ی خاص به بن‌بست رسیدیم. همچنان «دلایل» و «چرا»ها را از خود می‌پرسید ولی دیگر تغییری در او ایجاد نمی‌شد؛ به نظر می‌آمد وقتی بر روی امکان یک عشق اصیل نسبت به همسرش کار می‌کرد، احساسات‌اش دلایل خود را داشتند.

گفت شب گذشته حس کرده می‌خواهد برای همسرش عشوه‌گری کند و در همان حال و هوا از او خواسته لباس‌اش را از پشت بالا بزند و حشره یا هرچیزی که آنجاست را بردارد. دیرتر همان شب وقتی داشته پشت میز تحریرش چک‌هایش را می‌نوشته، همسرش بازویش را به‌طور غیرمنتظره به دور او حلقه کرده است. او از این مزاحمت برآشفته و با قلمش صورت همسر را خراشانده است. وقتی داشت این اتفاق را برایم تعریف می‌کرد، توضیحات دم‌دستی‌ای هم به‌عنوان علت خشم‌اش با آن آمیخت مثلاً اینکه وقتی بچه بوده، برادرانش، صرف نظر از اینکه او به چه کاری مشغول است، از او سوء استفاده می‌کرده‌اند. وقتی این نحوه‌ی برخورد او را زیر سؤال بردم و پرسیدم چرا دارد از احساسات‌اش برای توجیه این قضیه استفاده می‌کند، با عصبانیت از کوره در رفت: من دارم «خودانگیختگی آزادانه»اش را از او می‌گیرم. آیا متوجه نبودم که او باید «به غرایزش اعتماد کند»؟ مگر این همه وقت نگذاشته بودیم که او یاد بگیرد احساس کند و منظورم چه بود وقتی می‌پرسیدم داری با احساساتت چه می‌کنی؟ و غیر از این‌ها، سؤال من او را به یاد خانواده‌اش می‌انداخت که از او می‌خواستند مسئول باشد. او حمله‌اش را با این نصیحت تمام کرد: «احساسات و احساسات!»

ما بی‌درنگ متوجه تضادی شدیم که او را از درون تسخیر کرده بود. او عملاً شبی که می‌شد با همسرش بگذرد، خراب کرده بود. آشکارا در پی امکان برقراری یک عشق اصیل میان خودشان بود، در حالی که درست برعکس عمل کرده بود.

با یک دست همسر را به‌سوی خود می‌کشید و با دست دیگر به همان سرعت او را پس می‌زد. او رفتار متناقض‌اش را با این فرض رایج در روزگار ما توجیه می‌کرد که احساس، رانشی ذهنی‌ست که از درون برمی‌خیزد، عواطف[1] (که از ریشه‌ی *e-movere* به معنای به حرکت درآمدن است)، نیروهایی هستند که شما را به حرکت درمی‌آورند، بنابراین شما را در جهتی «حرکت می‌دهند» که در آن لحظه احساس می‌کنید. این شاید رایج‌ترین فرض تحلیل‌نشده درباره‌ی عواطف در جامعه‌ی ماست. الگویش را از نوعی هیدرولیک غده‌ای می‌گیرد: ترشح درونی آدرنالین اتفاق می‌افتد و نیاز پیدا می‌کنیم خشم‌مان را تخلیه کنیم، یا دچار تحریک غدد تناسلی می‌شویم و باید یک اُبژه‌ی جنسی بیابیم. (صرف نظر از اینکه منظور فروید چه بوده، نامش را برای تقدس بخشیدن به این فرض به‌کار برده‌اند.) این فرض با الگوی ماشینی پذیرفته‌شده از سوی مردم برای بدن و نیز الگوهای جبرگرایانه‌ی فرهیخته‌تر که بسیاری از ما در نخستین دوره‌های روان‌شناسی و فیزیولوژی با آن‌ها روبه‌رو شده‌ایم، همخوانی دارد.

آنچه به ما نگفته‌اند ـ چون عملاً کسی آن را ندیده ـ این است که این نظام از اساس خودمدار و اسکیزوئید است. ما را چون ذره‌هایی ازخودبیگانه، جدا و بدون پلی میان‌مان، تنها برجا می‌گذارد. ما می‌توانیم «احساساتی» باشیم و از حالا تا روز قیامت رابطه‌ی جنسی برقرار کنیم و واقعاً تا روز قیامت هیچ رابطه‌ی واقعی‌ای را با کسی تجربه نکنیم. اینکه متوجه شویم تعداد زیادی از مردم ـ اگر نه همه‌ی جامعه ـ احساسات‌شان را فقط به این شیوه‌ی تنها و غریبانه تجربه می‌کنند هم از وحشت ماجرا کم نمی‌کند. در این حالت، احساس کردن، به جای آنکه از تنهایی‌شان بکاهد، فقط باعث دردناک‌تر شدن‌اش می‌شود، به همین دلیل احساس کردن را کنار می‌گذارند.

1- emotions

آنچه از منظر بیماران من (و جامعه‌ی ما) حذف شده، این است که احساسات فقط هل داده شدن از عقب نیست، بلکه پیش رفتن به‌سوی چیزی‌ست، انگیزه‌ای‌ست برای بارآوردن چیزی و فراخوانی‌ست برای شکل دادن به چیزی. احساسات فقط حالتی اتفاقی نیستند که در یک لحظه حادث شوند، بلکه مقصودی برای آینده‌اند: اینکه *بخواهم* چیزی بشوم. احساسات، به‌رغم شدیدترین ناهنجاری‌ها، در یک حوزه‌ی فردی روی می‌دهند، فرد خود را به‌صورت شخصی و خصوصی تجربه می‌کند و دیگران را به تصور درمی‌آورَد حتی اگر در واقع هیچ کس دیگری حضور نداشته باشد. در حقیقت احساسات راهی هستند برای ارتباط با افراد مهم زندگی در دنیای ما و شکل دادن به رابطه‌ای با آن‌ها؛ احساسات زبانی هستند که به‌وسیله‌ی آن‌ها روابط بین‌فردی‌مان را می‌سازیم و شکل می‌دهیم. این است که می‌گویند احساسات عمدی‌اند.

نخستین وجه عواطف، یعنی نیروهایی که «به جلو می‌رانند»، با گذشته مرتبط‌اند و با علیت و جبرگرایی گذشته‌ی فرد از جمله تجربیات مراحل آغازین و کهن در ارتباط‌اند. این همان وجه *پس‌گرایانه*[1]‌ی عواطف است که فروید درباره‌ی اهمیت پایدارش تعلیم‌مان داد. بر همین اساس است که بررسی کودکی بیمار و تجربه‌ی دوباره‌ی آن، در روان‌درمانی نقش ویژه و جانانه‌ای دارد.

دیدگاه دوم، برعکس، از زمان حال آغاز می‌شود و به آینده اشاره دارد. این همان وجه پیشرو[2]‌ی عواطف است. احساسات ما مثل رنگ و قلم‌موی نقاش، راهی هستند برای ارتباط و شریک کردن دنیا در بخش معنی‌دار وجودمان. احساسات ما، نه‌تنها دیگری را مورد ملاحظه قرار می‌دهند بلکه در واقع تا حدودی *از احساسات آن دیگران شکل گرفته‌اند*. ما *احساس*ِ را در یک میدان مغناطیسی تجربه می‌کنیم. یک فرد حساس، اغلب بی‌آنکه نسبت به این نکته آگاه باشد، یاد می‌گیرد احساسات اطرافیان‌اش را دریافت کند، همان گونه که

1- regressive 2- progressive

سیم ویولن، طنین ارتعاش هر تار موسیقایی موجود در اتاق را تشدید می‌کند، گرچه در مقیاسی چنان خُرد که گوش قادر به تشخیص آن نیست. این را هر عاشق موفقی به طور «غریزی» می‌داند. این یک ویژگی خاص ـ اگر نگوییم تنها ویژگی خاص ـ درمانگر خوب نیز هست.

در رویارویی با نخستَین وجه عواطف، پرسش درباره‌ی «چرایی» مسئله کاملاً درست و به‌جاست. ولی وجه دوم نیازمند پرسش درباره‌ی «قصد و منظور» است. رویکرد فروید کمابیش با وجه اول در ارتباط است و تردیدی نیست که اگر بود، استفاده‌ی من از وجه «قصد و منظور» را در اینجا نمی‌پذیرفت. درک افلاطون و یونانیان باستان از اِروس با وجه دوم مرتبط است: عاطفه، جذابیت است؛ کشش به سمت چیزی؛ احساسات من به‌وسیله‌ی ویژگی اهداف، عقاید و رخدادهایی در آینده برانگیخته می‌شود که مرا به خود جذب کنند. این تمایز در علم منطق امروزی نیز در نظر گرفته شده است؛ *چرایی* و *دلیل* عبارت است از در نظر گرفتن گذشته و اینکه چرا شما چنین یا چنان کرده‌اید و قصد و منظور، برعکس، عبارت است از اینکه از انجام چنین کاری، می‌خواهید به چه برسید. مفهوم اول با جبرگرایی مرتبط است. دومی به فرصت‌های شما برای تجربیات نو اشاره دارد. بنابراین با آزادی مرتبط است. *ما با کارایی ظرفیت‌مان برای درک رخدادهای نو، پاسخ به آن‌ها و نیز بیرون کشیدن‌شان از دنیای خیال و آزمودن‌شان در دنیای واقعی، در شکل‌دهی به آینده سهیم می‌شویم.* این همان فرایند عشق‌ورزی فعال است. اِروس ما به اِروس موجود در دیگران و دنیا و طبیعت پاسخ می‌دهد.

به بیمارم باز می‌گردم: احساس او در جلسه‌ای که از آن سخن گفتم، نومیدی و یأسی بود ناشی از آگاهی مبهمش از دامی که در آن گرفتار بود. دو جلسه بعد برایم گفت: «همیشه برای احساسی که نسبت به جرج داشتم، به دنبال دلیل بودم. اعتقاد داشتم این همان چیزی‌ست که اهمیت دارد یعنی روندی‌ست که به سعادت ختم می‌شود. حالا دیگر کاری به دلایل ندارم. شاید اصلاً دلیلی وجود ندارد.» جالب است که آخرین عبارت‌اش بیش از آنکه خودش بداند، درخشان

است. زیرا حقیقت این است که چه در درمان و چه در زندگی، وقتی به مرحله‌ای می‌رسیم که نیازهای اساسی‌مان تا حدود زیادی برآورده شده‌اند و دیگر به‌واسطه‌ی نیاز به جلو رانده نمی‌شویم، دیگر «دلیلی وجود ندارد»، به این معنا که دلایل ربط و معنای‌شان را از دست می‌دهند.[۳۷] تعارض از یک سو به بن‌بست و ملال بدل می‌شود و از سوی دیگر، به گشایشی بر روی امکانات نو، تعمیق آگاهی، انتخاب شیوه‌های نو زندگی و مقید ساختن خود به آن‌ها.

تمایز میان «چرایی» و «قصد و منظور» به‌شدت در مورد بیمار من مصداق داشت و چندین بصیرت مهم به او عرضه کرد. یکی از این بصیرت‌ها که شگفتی زیادی در او برانگیخت، دگرگونی بنیادین در معنایی بود که به مسئولیت می‌داد. حالا دیگر آن را صرفاً بیرونی و ناشی از توقعاتی که منفعلانه از خانواده به او رسیده بود، نمی‌دید، بلکه در قبال نیرویی که آن بعد از ظهر برای همسرش صرف کرده بود، مسئولیتی فعال نسبت به خویش حس می‌کرد. مسئولیت حالا برایش عبارت بود از انتخاب آنچه از زندگی با همسر و از بخش‌های دیگر زندگی می‌خواست.

تردیدی در درستی این عبارت نیست ـ البته نه در افراد دچار ناهنجاری شدید ـ که همه‌ی عواطف، هرچند در ظاهر متضاد به نظر برسند، در *کلیتی* که «خود» را تشکیل می‌دهد، نوعی هماهنگی و سازگاری دارند. مشکل بالینی ـ مثل مورد کودک مضطربی که مجبورش کرده‌اند با والدینی که رفتاری خشن و ویرانگر دارند، مهربانانه رفتار کند ـ این است که فرد نمی‌تواند یا نمی‌خواهد به خود اجازه دهد از احساسات خود یا آنچه با احساسات خود می‌کند، آگاه باشد. وقتی بیمارم توانست دو رفتار متضاد خود با همسرش را در آن بعد از ظهر تحلیل کند، مشخص شد انگیزه‌ی هر دو عمل، خشم نسبت بهِ همسر و به‌طور کلی مردان بوده و او موقعیت را طوری تنظیم کرده که ثابت کند مرد، رذل و بی‌شرف است. پیش‌فرض هر دو عمل این بود که مرد شمایل قدرت[1] است (او

1- authority figure

این پیش‌فرض را با من و در «فرایند سعادت» درمان هم در نظر داشت). و در این میان، او همان کودک خیره‌سری بود که هوس هدایتش می‌کرد. می‌توانست بر اساس شیوه‌های کودکانه با مردان کنار بیاید، ولی ـ آن طور که از اضطراب چشمگیر جلسات بعد برمی‌آمد ـ آیا می‌توانست بالغانه با آنان کنار بیاید؟

اگر بتوانم مفهوم تازه‌ی علیت را این گونه بنامم، می‌شود گفت ما به دو بال اِروس رسیده‌ایم. دیگر مجبور نیستیم انسان را صرفاً بر پایه‌ی توضیح «چرایی»ها، توپ بیلیارد علت و معلول فرض کنیم که رفتارش به‌طرز انعطاف‌ناپذیری قابل پیش‌بینی‌ست. در واقع، ارسطو معتقد بود انگیزه‌ی حاصل از اِروس چنان با جبرگرایی گذشته تفاوت دارد که حتی آن را علیت نیز نمی‌نامید. تیلیش می‌نویسد: «ما در آرای ارسطو، به اصل اِروس جهان‌شمول برمی‌خوریم که همه‌چیز را به‌سوی والاترین شکل ممکن و فعلیت ناب سوق می‌دهد و نه به‌مثابه‌ی یک علت (*kinoumenon*)، بلکه به‌مثابه‌ی اُبژه‌ی عشق (*eromenon*) دنیا را به حرکت درمی‌آورَد. و حرکتی که او توصیف می‌کند، حرکتی‌ست از بالقوگی به فعلیت، از پویایی (*dynamis*) به کنش (*energeia*) . ...»[۳۸]

قصد دارم توصیفی از انسان‌ها ارائه کنم که بر طبق آن، امکانات، اهداف و آرمان‌های نو، انگیزه‌ی مشخصی در آن‌ها پدید می‌آورَد که جذبشان می‌کند و به‌سوی آینده می‌کشانَدشان. تعریف من از این واقعیت غفلت نمی‌کند که ما تا حدودی نیز از پُشت هل داده می‌شویم و تحت جبر گذشته‌ایم، ولی این نیرو با نیمه‌ی دیگرش یکی می‌شود. اِروس علیتی به ما می‌بخشد که در آن «چرایی» و «قصد و منظور» یکی می‌شوند. اولی بخشی از تجربه‌ی تمام انسان‌هاست زیرا همه‌ی ما در دنیای طبیعی فانی سهیم هستیم؛ بر این اساس، هریک از ما نیازمند آنیم که حین تصمیم‌گیری‌های مهم، تا می‌توانیم درباره‌ی واقعیت‌های عینی موجود، بیشتر بدانیم. این قلمرو به‌ویژه با روان‌نژندی مرتبط است که در آن، وقایع گذشته، تأثیری اجباری، تکراری، زنجیروار و قابل پیش‌بینی بر رفتارهای آدمی می‌گذارند. فروید درست می‌گفت که علیت انعطاف‌ناپذیر و جبرگرایانه با روان‌نژندی و بیماری مرتبط است.

ولی اشتباه‌اش آنجا بود که کوشید این مسئله را به همه‌ی تجربه‌ی انسانی تعمیم دهد. وجه قصد و منظور زمانی به میان می‌آید که فرد بتواند از آنچه می‌کند آگاه شود، در را به روی امکانات نو و متفاوت در آینده بگشاید و با عناصر مرتبط با مسئولیت و آزادی فردی آشنا شود.

ناخوشی اِروس

اِروسی که از آن صحبت کردیم، به عصر باستان تعلق دارد، یعنی زمانی که اِروس نیروی آفریننده بود و پلی بود میان انسان‌ها و خدایان. ولی این اِروس «سالم» رو به تباهی رفت. برداشت افلاطون از اِروس، حد واسطی بود میان دیدگاه هسیود که اِروس را آفریننده‌ای قدرتمند و اصیل می‌دید و شکل تباه‌شده‌ی بعدی که در آن، اِروس کودکی بیمار بود. این سه دیدگاه نسبت به اِروس، خود بازتاب دقیق کهن نمونه‌های روان‌شناختی تجربه‌ی انسانی بود: هریک از ما در موقعیت‌های مختلف، اِروس را به‌شکل آفریننده، *پلی‌بوی* مبتذل و حد واسط این دو تجربه کرده‌ایم. نسل ما به‌هیچ‌وجه نخستین نسلی نیست که ابتذال عشق را تجربه می‌کند و درمی‌یابد که عشق بدون اشتیاق، بیمار می‌شود.

در داستان دلربایی که در آغاز این فصل به بیان درآمد، دیدیم که یونانیان باستان، بصیرت‌هایی را که از کهن‌نمونه‌های روان آدمی سرچشمه می‌گیرد، به زبان اصیل اسطوره بیان کرده‌اند. اِروس، فرزند آرِس و آفرودیت «به اندازه‌ی کودکان دیگر رشد نکرد و ریزنقش، گلفام و گوشتالو با بال‌هایی نازک و چهره‌ای شرور و لپ‌هایی چال‌افتاده باقی ماند.» وقتی مادر دلواپس مطلع شد که «عشق بدون اشتیاق قادر به رشد نیست»، اسطوره این طور ادامه می‌یابد:

> آفرودیت بیهوده می‌کوشد معنای پنهان در این پاسخ را دریابد. معنا تنها زمانی بر او آشکار می‌شود که آنتروس[1]، خدای اشتیاق، به دنیا می‌آید.

1- Anteros

> اِروس در کنار برادرش می‌بالد و می‌شکفد تا جایی که به نوجوانی زیبا و بلندبالا و باریک‌اندام بدل می‌شود؛ ولی هرگاه از برادر جدا می‌شود، بی‌چون‌وچرا به هیئت کودکانه و همان عادات شرورانه‌اش باز می‌گردد.[۳۹]

یونانیان باستان عادت داشتند ژرف‌ترین فرزانگی‌های‌شان را به همین جملات ساده و مهرانگیز ملبس کنند و نکاتی را در آن‌ها جای دهند که برای حل مشکلات امروزی ما، حیاتی‌اند. یکی اینکه اِروس همان قدر که فرزند آفرودیت است، فرزند *آرِس* نیز هست. به این معنا که عشق ارتباطی جدایی‌ناپذیر با ستیز و خشونت دارد.

دیگر اینکه اِروسی که در دوران هسیود، آفریننده‌ی قدرتمند بود و از زمین بی‌حاصل، درختان سبز می‌روياند و روح زندگی در انسان می‌دمید، اکنون رو به تباهی گذاشته و به کودکی بدل شده: موجودی گلفام، گوشتالو و بازیگوش و گاه کودکی صرفاً فربه که با تیر و کمانش بازی می‌کنند. در بسیاری از نقاشی‌های سده‌ی هفده و هجده هم مانند دوران باستان، او را به هیئت یک کوپید[۱] عیاش و وامانده می‌بینیم. «اِروس در هنر باستانی به هیئت نوجوان بالدار زیبایی ترسیم می‌شود که به‌تدریج خردسال و خردسال‌تر می‌شود تا جایی که در دوره‌ی یونان‌گرایی[۲]، دیگر کاملاً یک نوزاد است.» در شعر الکساندرین[۳]، اِروس بیشتر رو به تباهی می‌رود و به کودکی شرور بدل می‌شود.[۴۰] باید چیزی در درون ماهیت خود اِروس دلیل این تباهی باشد، زیرا تباهی این اسطوره ـ البته از نسخه‌ی هسیود به بعد ـ مدت‌ها پیش از فروپاشی تمدن یونان آغاز می‌شود.

به این ترتیب، به قلب مشکل روزگار خودمان می‌رسیم: اِروس، اشتیاق را گم کرده و بی‌روح، کودکانه و مبتذل شده است.

۱ـ Cupid: در اسطوره‌های رومی، پسر ونوس است و به‌صورت پسربچه‌ی بالداری با تیر و کمان مجسم می‌شود.ـم.

۲ـ Hellenistic: تاریخ یونان باستان به‌ویژه بعد از مرگ اسکندر در سال ۳۲۳ پیش از میلاد.ـم.

۳ـ شعری که هر سطر آن شش جفت هجا دارد و هر جفت از یک هجای کوتاه و سپس یک هجای بلند تشکیل شده است.ـم.

اسطوره در اغلب موارد، تعارض مهم و حیاتی موجود در منشأ تجربه‌ی انسانی را بازمی‌نمایانَد که هم در مورد یونانیان باستان صادق بود و هم در مورد ما صدق می‌کند: همگی از اِروس که زمانی قدرتمند و سرچشمه‌ی اصیل هستی بود، می‌گریزیم و به سکس یعنی بازیچه‌ی شهرآشوب می‌رسیم. اِروس تنزل مقام یافته و نقش ساقی نمکینی را دارد که با ارائه‌ی انگور و شراب، لاسیدن را ترغیب می‌کند و وظیفه دارد بر توده‌ی ابرهای نرم و لطیف، به زندگی لذتی ابدی ببخشد. استفاده‌ی خلاق از قدرت ـ جنسی، تولیدمثلی و غیره ـ ندارد، فقط فوریت لذت برایش مهم است. و شگفت اینجاست که درمی‌یابیم اسطوره دقیقاً آنچه را که در روزگار ما اتفاق می‌افتد، نشان می‌دهد: *سپس اِروس علاقه‌اش به سکس را هم از دست می‌دهد*. در یکی از نسخه‌های موجود از اسطوره، آفرودیت می‌کوشد اِروس را بیابد و در کارش یعنی پراکندن عشق با تیر و کمان، به جنب‌وجوش وادارَدش. و او به نوجوان بیکاره‌ای بدل شده که مشغول قمار با گانی‌مده[1] و تقلب در بازی‌ست.

روح زندگی‌بخش پیکان‌ها، موجودی که قادر بود در بدن مرد و زن روح بدمد، جشن‌های قدرتمندانه‌ی دیونیزوسی، رقص شوریده‌وار و رازهایی که گروندگان را بیش از داروهای پرادعای عصر ماشینی ما به جنبش درمی‌آورد و حتی سرمستی زندگی شبانی، همه و همه از دست رفته‌اند. اِروس اکنون حقیقتاً به *پلی‌بوی* بدل شده! باده‌گساری با پپسی‌کولا!

آیا این همان کار همیشگی تمدن است؟ اینکه اِروس را رام و دست‌آموز کند که نیازهای جامعه را برآورده سازد تا تمدن جاودانه شود؟ نیروی او را که موجودی، عقیده‌ای و اشتیاقی نو پدید می‌آورد، چنان تضعیف می‌کند که دیگر آن نیروی آفریننده‌ای نیست که هیئت‌های کهنه را می‌شکنند تا از تکه‌های آن،

۱ـ Ganymede: در اسطوره‌های یونان، پسربچه‌ی زیبایی‌ست که ساقی خدایان است ـم.

آشکال نو بسازد؟ چنان رامَش کند که دیگر هدف‌اش تفریح، لاس‌زنی، نازونعمت ابدی و در نهایت بی‌احساسی ابدی باشد؟[۴۱]

بر این اساس با مشکلی نو و خاص در دنیای غرب مواجهیم: *جنگ میان اِروس و تکنولوژی*. میان سکس و تکنولوژی جنگی نیست: ابداعات فنی ما از قرص‌های ضدبارداریَ گرفته تا دستورالعمل‌های کتابی کمک می‌کند که سکس ایمن، در دسترس و مؤثر باشد. سکس و تکنولوژی به هم می‌پیوندند تا به «سازگاری» برسند؛ با تخلیه‌ی کامل تنش در آخر هفته‌ها، می‌توانید از صبح دوشنبه در دنیای محافظه‌کار بهتر کار کنید. نیازهای شهوانی و ارضای آن‌ها با تکنولوژی در جنگ نیست، دست‌کم در حال حاضر (اینکه در درازمدت چه اتفاقی بیفتد، پرسشی دیگر است).

ولی اصلاً روشن نیست که آیا اِروس و تکنولوژی با هم سازگارند یا حتی می‌توان بدون این پیکار ابدی زیست یا نه. عاشق نیز مانند شاعر تهدیدی‌ست برای خط مونتاژ. اِروس آشکال موجود را می‌شکند و آشکالی نو خلق می‌کند و طبیعی‌ست که این کار، تهدیدی برای تکنولوژی‌ست. تکنولوژی نیازمند نظم‌وترتیب، پیش‌بینی‌پذیری و مثل ساعت کار کردن است. اِروس رام‌نشده با تمامی مفاهیم و حصارهای مربوط به زمان می‌جنگد.

اِروس در ساختن تمدن‌ها، نیروی انگیزاننده و رانشگر است. ولی بعد تمدن در برابر سرچشمه‌ی خود می‌ایستد و تکانه‌های اِروتیک را مهار و منضبط می‌کند. این ممکن است به افزایش و گسترش آگاهی هم کمک کند. تکانه‌های اِروتیک می‌توانند و باید تا حدودی از انضباط برخوردار شوند: اعتقاد به بیان آزاد هر تکانه، آن تجربه را از هم می‌پاشاند و نابود می‌کند درست مثل رودخانه‌ای که تل و پشته‌ای در ساحل‌اش نباشد و آب از هر سو سرریز می‌کند و به هدر می‌رود. منضبط کردن اِروس، *آشکالی* فراهم می‌آورَد که در آن‌ها تکامل می‌یابیم و ما را از اضطراب تحمل‌ناپذیر و طاقت‌فرسا مصون می‌کند. فروید معتقد بود منضبط کردن اِروس برای یک فرهنگ ضروری‌ست و از طریق واپس‌زنی و

پالایش تکانه‌های اِروتیک است که نیروی ساختن تمدن‌ها فراهم می‌آید. این یکی از موارد معدودی‌ست که دو روژمان[1] با فروید موافق است. او فراموش نمی‌کند که بدون انضباط جنسی که تمایلات به‌اصطلاح خشکه‌مقدسانه از آغاز شکل‌گیری اروپا، بر ما تحمیل‌شان کرده، تمدن ما هم چیزی نبود جز آنچه اقوام توسعه‌نیافته دارند و حتی کمتر: نه کاری بود، نه کوشش سازمان‌یافته‌ای و نه تکنولوژی‌ای که دنیای امروز ما را ساخته است. مشکل شهوت‌گرایی هم دیگر وجود نداشت! نویسندگان داستان‌های اِروتیک، با تعهد به اشتیاق شاعرانه یا اخلاق‌گرایانه‌ی خود که اغلب آن‌ها را از ماهیت حقیقی «واقعیات زندگی» و پیوندهای پیچیده‌ی اقتصاد، جامعه و فرهنگ دور می‌کند، ساده‌لوحانه این واقعیت را فراموش می‌کنند.[۴۲]

ولی بالاخره زمانی می‌رسد (و این چالشی‌ست که انسان غربی تکنولوژی‌زده‌ی امروزی با آن روبه‌روست) که پرستش تکنیک، احساس را نابود می‌کند، به اشتیاق آسیب می‌رساند و هویت فرد را می‌زداید. عاشق کارآمد و لایق از لحاظ فنی، در تضاد جفت‌گیری بدون اِروس شکست می‌خورد و عاقبت ناتوان و بی‌کفایت می‌شود. نیروی ادامه دادن را از دست داده؛ فقط خوب می‌داند که چه کار دارد می‌کند. اینجاست که تکنولوژی از آگاهی می‌کاهد و اِروس را نابود می‌کند. در این مرحله، ابزار در جهت گسترش آگاهی عمل نمی‌کنند بلکه جایگزینی برای آنند؛ در واقع، میل به سرکوب و کاستن از آن دارند.

آیا تمدن همیشه باید اِروس را رام کند تا جامعه را از در هم شکستن دوباره محفوظ بدارد؟ هسیود در سده‌ی ششم پیش از میلاد می‌زیست، دورانی به‌شدت آشوبناک و نزدیک‌تر به سرچشمه‌های فرهنگ و لحظات آبستنی و زایش آن، یعنی زمانی که نیروهای آفریننده و زاینده در کار بودند و انسان مجبور بود با آشوب زندگی کند و با شکل دادن به آن، چیزی نو پدید آورَد. ولی بعد، افزایش

1- De Rougement

نیاز به ثبات، به از خاطر دور کردن و نپرداختن به عناصر دیوآسا و تراژیک منجر شد. بصیرت نسبت به زوال و نابودی تمدن‌ها در اینجا آشکار شد. می‌بینیم که آتنی‌های عیاش و خوش‌گذران زمینه را برای قدرت گرفتن مردم مقدونیه که بدوی‌تر بودند، فراهم می‌کنند و آن‌ها جای خود را به رومی‌ها می‌دهند و رومی‌ها هم به نوبه‌ی خود به هان‌ها[1]. و ما نیز به زردپوستان و سیاه‌پوستان؟

اِروس کانون سرزندگی یک فرهنگ و قلب و روح آن است. و وقتی رهایی از تنش، جای اِروس آفریننده را می‌گیرد، زوال تمدن قطعی‌ست.

۱ـ مردمان زردپوست که در سده‌های چهارم و پنجم میلادی به سرکردگی آتیلا، اروپای خاوری و مرکزی را مورد تاخت‌وتاز خود قرار دادند-م.

فصل چهارم

عشق و مرگ

رویارویی با مرگ ـ و به‌تعویق افتادن آن ـ موجب می‌شود همه‌چیز چنان گرانبها، مقدس و زیبا به نظر بیاید که میل به دوست داشتن، در آغوش گرفتن و غرقه‌شدن را بیش از هر زمان دیگری احساس کنم. رودخانه‌ی پیش رویم هرگز تا این اندازه زیبا نبوده. . . . مرگ و امکان فرا رسیدن‌اش در هر لحظه، عشق یعنی عشقی پراشتیاق را ممکن‌تر می‌کند. اگر نامیرا بودیم، بعید بود بتوانیم مشتاقانه عشق بورزیم و شور و سرمستی را تجربه کنیم.

از نامه‌ی آبراهام مزلو نوشته‌شده در دوره‌ی نقاهت یک حمله‌ی قلبی

اکنون با یکی از ژرف‌ترین و پرمعناترین پارادوکس‌های عشق روبه‌روییم. و آن عبارت است از اینکه مرگ‌آگاهی موجب می‌شود بیش از پیش پذیرای عشق باشیم و از سوی دیگر، عشق موجب می‌شود نزدیکی مرگ را بیشتر احساس کنیم. یادمان نرود حتی پیکان‌هایی که اِروس به‌وسیله‌ی آن‌ها می‌آفریند ـ خدنگ‌های زندگی‌بخشی که او به پستان سرد زمین پرتاب می‌کند تا سطح خشک و بی‌آب‌وعلفش را از سرسبزی و خرمی بارور سازد ـ نیز *زهرناک‌اند*. این همان عناصر اضطراب‌آفرین عجین با عشق انسانی‌ست. زیرا خدنگ‌های کمان اِروس «قلب‌های بی‌رحم را نیز مثل قلب‌های مهربان سوراخ می‌کند: یا می‌کشدشان یا با شادکامی شفای‌شان می‌بخشد.»[۱] مرگ و شادکامی، اندوه و مسرت، اضطراب و اعجاز زایش، تار و پودی‌ست که عشق انسانی از آن بافته می‌شود.

این اِروس است که «قدرت را از اندام‌ها مـی‌گیـرد»، «بـر زیرکـی موجـود در سینه‌ی تمامی خدایان و تمامی انسان‌ها غلبه می‌کند و همه‌ی نقشه‌های نابکارانه و زیرکانه‌شان را بر باد می‌دهـد.»[۲] ایـن کـلام هـسیود در *تبارنامـه‌ی خـدایان* (*تئوگونی*[1]) است. او در اوج آفرینندگی نیرومند دوران باستان (یعنی ۷۵۰ پـیش از میلاد) می‌نوشت زمانی که یونان لبریز بود از هیجانی که زایش شهرکشورها[2] و خودآگاهی و نیکنامی نـوین یونـانی نمـاد آن بـود. بنابراین «غلبـه کـردن» بـر کارکردهای عقلانی، ارتباط مستقیمی با نیروی آفرینندگی اِروس دارد. دیگر چـه بیانی شیواتر از این می‌تواند به ما بگویـد کـه عمـل آفـرینشِ قالـب و زنـدگی از آشوب و آشفتگی و نیز سرزندگی بخشیدن به انسان، محتاج اشتیاقی‌ست که بـر هوش و زیرکی و «نقشه‌های حساب‌شده» برتری دارد: اِروس «*قدرت را از اندام‌ها می‌گیرد . . . در تمامی خدایان و در تمـامی انـسان‌هـا*!» اِروس همـان طـور کـه می‌آفریند، نابود هم می‌کند.[۳]

عشق به‌مثابه‌ی کنایه‌ای از مرگ

عشق ورزیدن به این معناست که در کنار مثبت‌ها، منفی‌ها را هـم پـذیرا شـویم: اندوه، غم و نومیدی را در کنار شادی، کامیابی و درجه‌ای از آگاهی کـه پـیش از این برای‌مان قابل درک نبود، بپذیریم. ابتدا بایـد از دیـدگاه پدیدارشـناختی، بـه شکل آرمانی آن به‌مثابه‌ی یک الگو بنگرم.

وقتی در دام عشق «می‌افتیم»، همان‌طورکه از فعـل توصـیفی آن پیداسـت، دنیا در پیرامون ما به لرزه می‌افتد و دگرگون می‌شود: نه فقط منظرمـان از دنیـا، بلکه همه‌ی تجربه‌مان از آنچه در دنیا انجام می‌دهیم. معمولاً آگاهانـه بـه وجـوه مثبت این لرزش می‌پردازیم: انگار عشق ناگهان و با اعجاز و رازگونگی‌اش، بهشت

1- Theogony

۲ـ در یونان باستان کشوری بود مشتمل بر یک شهر و نواحی اطراف آن ـم.

و زمین شگفت‌انگیز نوینی خلق می‌کند. عشق را به‌مثابه‌ی پاسخ و چاره می‌ستاییم. به نظر می‌رسد فرهنگ مغرب‌زمینی ما در کنار کهنگی و ملال حاصل از چنین قوت‌قلب‌هایی، درگیر توطئه‌ی رمانتیک ـ ولی نومیدانه و مذبوحانه‌ای ـ شده تا این خیال باطل را تقویت کند که این همه‌ی آن چیزی‌ست که اِروس نامیده می‌شود. ولی این همه تلاش برای حمایت از این خیال باطل، خود دلیلی‌ست بر حضور آن قطب متضاد سرکوب‌شده.

این عنصر متضاد همان آگاهی از مرگ است. زیرا مرگ همواره در سایه‌ی شادکامی عشق حاضر است. در سایه‌ای محو، این پرسش دلهره‌آور و فراموش‌نشدنی حضور دارد که آیا این رابطه‌ی تازه، نابودمان خواهد کرد؟ وقتی عاشقیم، از مرکزیت خویش دست برمی‌داریم. از مرحله‌ی پیشین هستی به فضایی خالی افکنده می‌شویم؛ و با اینکه امیدواریم به دنیایی نو و یک هستی جدید دست یابیم، هرگز نمی‌توانیم به یقین برسیم. هیچ‌چیز مثل سابق نیست و ممکن است دیگر هرگز مثل سابق نشود. دنیا منهدم می‌شود؛ از کجا بدانیم که دوباره ساخته خواهد شد یا نه؟ مرکزیت خویش را می‌بخشیم و از آن دست برمی‌داریم؛ از کجا بدانیم دوباره می‌شود آن را باز پس گرفت؟ بیدار می‌شویم و درمی‌یابیم که همه‌ی دنیا به لرزه درآمده: کی یا کجا دوباره آرام خواهد گرفت؟

بی‌تابانه‌ترین شادی با آگاهی از قریب‌الوقوع بودن مرگ همراه است و شدتی همسان با آن دارد. و این طور به نظر می‌رسد که یکی بدون دیگری ممکن نیست.

این تجربه‌ی انهدام و نابودی، تجربه‌ای درونی‌ست و همان طور که اسطوره هم به‌درستی می‌گوید، دقیقاً همان کاری‌ست که *اِروس* با ما می‌کند. یک عشق کامل، خطر نابودی همه‌چیز را در خود دارد. این شدت آگاهی، مشابه خلسه‌ی عارف است در یکی شدن با خدای خویش: همان طور که او نیز هرگز یقین ندارد که خدا آنجاست، عشق هم چنان آگاهی شدیدی در ما به‌وجود می‌آورد که دیگر تضمینی برای ایمن بودن در آن وجود ندارد.

این لبه‌ی تیغ، این تعادل سرگیجه‌آور اضطراب و شادی، با ماهیت هیجان‌انگیز عشق ارتباط فراوان دارد. دلهره‌ی موجود در پس شادی، فقط ناشی از این پرسش نیست که آیا عشق دوسره است یا نه. در واقع، بحث اصلی در درون فرد جریان دارد و اضطراب حتی اگر فرد از محبوبش پاسخ بگیرد، تسکین نمی‌یابد. برعکس، گاه وقتی عاشق از معشوق پاسخ می‌گیرد، اضطراب‌اش بیشتر است. زیرا در عشق یک‌سره که گاه هدف بعضی نوشته‌های عاشقانه است یا گاه مثل دانته و تمام جنبش صاحب‌سبک ادبیات ایتالیایی، فاصله‌ای مطمئن را رعایت می‌کند، دست‌کم عاشق می‌تواند به وظایف معمول زندگی‌اش بپردازد، *کمدی الهی‌*اش را بنویسد یا غزل‌ها و رمان‌هایش را. زمان تحقق یافتن عشق است که اِروس حقیقتاً «قدرت را از اندام‌ها می‌گیرد» مثل آنتونی و کلئوپاترا یا پاریس و هلن یا الوئیز و آبلارد. به این ترتیب، انسان‌ها از عشق می‌ترسند. و این همه کتاب شیرین که درباره‌اش نوشته شده، خود دلیلی‌ست برای ترسیدن.

در تجربه‌ی معمول انسانی، این رابطه‌ی میان عشق و مرگ برای کسانی که فرزند دارند، بیش از دیگران روشن است. مرد ممکن است خیلی کم به مرگ فکر کند و مغرور «شجاعتش» باشد تا زمانی که پدر شود. آن وقت است که این آسیب‌پذیری در برابر مرگ را در عشق به فرزند تجربه می‌کند: این شیاد بی‌رحم می‌تواند هر لحظه کودک یعنی اُبژه‌ی عشق او را با خود ببرد. عشق در این معنا عبارت است از تجربه‌ی آسیب‌پذیری بیشتر.

عشق میرایی‌مان را نیز به ما یادآوری می‌کند. وقتی یکی از دوستان یا اقوام‌مان از دنیا می‌رود، به‌وضوح تحت تأثیر این واقعیت قرار می‌گیریم که زندگی گذرا و غیرقابل‌بازگشت است. ولی همزمان رخدادهای پرمعنای زندگی و نیز انگیزه‌ی خطرپذیری برای جست زدن در آن هم عمیق‌تر حس می‌شود. بعضی ـ شاید اغلب ـ انسان‌ها تا وقتی در مرگ یک نفر، ارزش دوستی، دلبستگی و وفاداری را تجربه نکرده‌اند، نمی‌دانند عشق عمیق چیست. حق با آبراهام مزلو است وقتی می‌گوید اگر نامیرا بودیم، بعید بود بتوانیم مشتاقانه عشق بورزیم.

این یکی از دلایلی‌ست که روشن می‌کند چرا در اسطوره‌ها، روابط عاشقانه‌ی میان خدایان نامیرای کوه المپ، چنین بی‌روح و ملال‌آور است. عشق‌های زئوس[۱] و ژونو[۲] به‌شدت کسل‌کننده است تا زمانی که هریک در برابر یک موجود فانی قرار می‌گیرند. عشق زمانی قدرت تغییر تاریخ را می‌یابد که زئوس به لیدا[۳] یا آیو[۴] برمی‌خورَد و عاشق زنی فانی می‌شود که از ته دل خواهان فرزند است چون می‌داند برای همیشه زنده نخواهد ماند. احساس فانی بودن، عشق ما را فقط غنی‌تر نمی‌کند بلکه خمیره‌ی آن را می‌سازد. عشق حاصل جفت‌گیری فنا و نامیرایی‌ست. به همین دلیل است که اِروس دیوآسا حدواسط میان خدایان و انسان‌ها توصیف شده و از سرشت هر دو سهم برده است.

تا اینجا با قیاس‌های آرمانی سخن گفتم. کاملاً آگاهم که این میزان درگیری با آرمان‌ها، از دید بسیاری همکارانم روان‌نژندانه است. این روزها، دوره‌ی روابط «غیرصمیمانه و همراه با بی‌تفاوتی»ست و کسی نباید طوری درگیر یک رابطه شود که نتواند هر لحظه که خواست از آن بیرون بیاید! ولی من معتقدم این نوع درگیری فقط در صورتی روان‌نژندانه‌ست که «منجمد» یا تثبیت شده باشد؛ یعنی زمانی که دو شریک نیاز داشته باشند همیشه در همین سطح زندگی کنند. در حالی که هیچ‌یک از ما، برای مدتی طولانی در مرحله‌ای که توصیف کردم، نمی‌مانَد، بلکه این وضعیت به‌صورت پس‌زمینه‌ی رابطه باقی می‌مانَد و حالتی آرمانی‌ست که باید جایی در رابطه حفظ شود و به روزهای کدر و عاری از احساس که فرا خواهند رسید، معنا ببخشد.[۴]

رابطه‌ی میان مرگ و عشق، تاریخچه‌ی شکوهمند و شگفت‌انگیزی در ادبیات دارد. در آثار ایتالیایی، با واژه‌های *amore* به معنای عشق و *morte* به معنای مرگ

۱ـ خدای خدایان در اساطیر یونانی و معادل ژوپیتر در اساطیر روم-م.

۲ـ خواهر و همسر ژوپیتر در اساطیر رومی و معادل هرا در اساطیر یونانی-م.

۳ـ Leda: در اسطوره‌های یونانی، زنی‌ست که زئوس برای دیدارش خود را به هیئت قو درآورد-م.

۴ـ Io: در اسطوره‌های یونانی، دختری‌ست که زئوس عاشقش شد و او را به گاو ماده تبدیل کرد-م.

بسیار بازی شده است. این ارتباط، در طبیعت نیز شباهت‌های زیست‌شناختی خود را دارد. زنبور نر پس از بارور ساختن ملکه می‌میرد. از آن روشن‌تر، آخوندک است که حشره‌ی ماده هنگام جفت‌گیری، سر حشره‌ی نر را گاز می‌گیرد و از جا می‌کَنَد و مرگ حشره‌ی نر با کشاکش انقباضات جفت‌گیری‌اش یکی می‌شود تا دخولش به بدن حشره‌ی ماده با قدرت بیشتری صورت گیرد. ماده پس از باروری، شروع می‌کند به خوردن نر تا برای نسل جدید، غذا ذخیره کند.

فروید این تهدید به مرگ را با تهی‌شدن از اِروس مرتبط می‌کند.

این توضیحی‌ست برای شباهت ارضای کامل جنسی با مرگ و این واقعیت که در حیوانات پست‌تر، مرگ با عمل جفت‌گیری همزمان می‌شود. این موجودات در حین عمل تولید مثل می‌میرند زیرا پس از آنکه اِروس به‌وسیله‌ی فرایند ارضا نابود شد، دست غریزه‌ی مرگ برای دستیابی به هدف‌اش باز می‌شود.[۵]

از نگاه من، در انسان‌ها صرفاً تهی‌شدن از اِروس نیست که به ترس از مرگ ـ یا آن طور که در بالا گفتم، تجربه‌ی فناپذیری و میرایی ـ منجر می‌شود، بلکه در تمامی مراحل تکامل آدمی، تجربه‌ی عشق و مرگ در هم تنیده‌اند.

رابطه‌ی میان عشق و مرگ به‌طور قطع در عمل جنسی آشکار است. همه‌ی انواع اسطوره، عمل جنسی را به مرگ ربط می‌دهند و هر درمانگری، آن را به‌وضوح در بیمارانش می‌بیند. بیماری که از سردمزاجی جنسی شکایت داشت و هرگز ارگاسم را در رابطه‌ی جنسی تجربه نکرده بود، رؤیایی را برایم بازگو کرد که این بن‌مایه‌ی عشق و مرگ را به‌طرز شگرفی توصیف می‌کند. در رؤیایش برای نخستین بار خود را در هویت خودش به‌عنوان یک زن می‌دید. بعد در رؤیا به این یقین عجیب می‌رسد که باید به درون رودخانه بپرد و غرق شود. رؤیا با اضطراب شدید پایان می‌یابد. آن شب در رابطه‌ی جنسی برای نخستین بار ارگاسم را تجربه کرده بود. اگر برای ارگاسم خودانگیختگی لازم است، عشق‌ورزی هم باید ظرفیتی برای تسلیم و دست‌برداشتن از خود داشته باشد.

چیزی بسیار بنیادین در رؤیای این زن هست: ظرفیت رویارویی با مرگ، ظرفیتی که یکی از پیش‌نیازهای رشد است، پیش‌نیازی برای خودآگاهی. در اینجا ارگاسم را نماد فیزیکی-روانی ظرفیت انسان برای رهایی از خویش در جهت رسیدن به تجربه‌ای عمیق‌تر می‌دانم. اتفاقی نیست که ارگاسم را اغلب نماد مرگ و زایش دوباره می‌دانند. اسطوره‌ی زیر آب رفتن، غرق شدن و دوباره‌زاده‌شدن، تاریخ را درنوردیده و در دین‌های مختلف و فرهنگ‌های متفاوت به‌صورت اسطوره‌ی غسل تعمید دیده می‌شود: فرو رفتن در آب رود برای غرقه‌شدن و مردن به‌منظور تولد دوباره. این چالشی‌ست برای جهش به درون نیستی با امید به دستیابی به یک هستی نو.

این ماهیت *پاک و دست‌نخورده‌ی* هر تجربه‌ی اصیل عاشقانه‌ست. هر بار تجربه‌ای نوین به نظر می‌آید؛ متقاعد می‌شویم که هیچ‌کس پیش از ما چنین تجربه‌ای نداشته و در اندیشه‌مان یقین داریم که همواره آن را به یاد خواهیم داشت. وقتی در این باره در دانشگاهی سخنرانی می‌کردم، دو مرد جوان به‌صورت جداگانه آمدند و خصوصی گفتند سخنانم را درک کرده‌اند چون عاشق‌اند، ولی نگرانی صادقانه‌ای برای سایر دانشجویان داشتند که موضوع را درک نمی‌کنند. در واقع، علت نگرانی‌شان این گمان و برداشت بود که هیچ‌کس غیر از من هرگز عاشق نبوده و من هم هرگز پیش از این عاشق نبوده‌ام.

اسطوره‌شناسی، این گنجینه‌ی مکاشفه‌های انسان برای ترجمان تجربه‌های درونی خویش و دنیای‌اش که در طول سده‌ها گرد آمده، درباره‌ی ارتباط عشق با اضطراب و مرگ، بسیار روشن و رساست. نیازی نیست به تریستان و ایزوت متوسل شویم گرچه یکی از روشن‌ترین اسطوره‌هاست. ژوزف کمپل بر اساس کلیت اسطوره‌های پیش‌ازتاریخ اژه‌ای خاطرنشان می‌کند که ایزدبانو آفرودیت و پسرش اِروس، «دقیقاً همان بزرگ‌مادر کیهانی و پسرش ـ خدایی همواره‌میرنده و همواره‌زنده ـ هستند.» کمپل می‌گوید همه‌ی اسطوره‌های مربوط به تبار اِروس، به چنین پس‌زمینه‌ای می‌رسند.

او سر از تخم‌مرغ شب درآورده است. گاه پسر گایا[1] و اورانوس[2]، گاه فرزند آرتمیس[3] و هرمس[4] و گاه از تبار ایریس[5] و زفوروس[6]: همه‌ی دگردیسی‌های این پس‌زمینه‌ی اسطوره‌ای، بدون استثنا به فهرست جاودان درون‌مایه‌هایی اشاره دارد که اکنون با آن‌ها آشناییم: آن قربانی خودخواسته که زندگی ما در مرگ اوست، گوشت او، خوراک ماست و خونش، نوشابه‌مان؛ قربانی در هیئت زوجی جوان ظاهر می‌شود که در آیین بدوی عشق‌ـمرگ، یکدیگر را در آغوش می‌فشارند و در لحظه‌ی از خودبیخودی کشته می‌شوند تا در مراسم مذهبی بریان و بلعیده شوند؛ قربانی در هیئت آتیس[7] یا آدونیس[8] به‌دست خوکی وحشی یا در هیئت أزیریس[9] به‌دست سِت[10] کشته می‌شود و در هیئت دیونیزوس[11] به‌وسیله‌ی تیتان‌ها[12] تکه‌تکه، بریان و بلعیده می‌شود. در نمادهای جذاب متأخر اِروس (کوپید) و قربانی‌اش، *اِروس در نقش دشمن نابکار* ـ خوک وحشی تازان، ست شرور و گروه تیتان‌ها ـ ظاهر می‌شود و *عاشق، در نقش خدای فانی و میرنده*.[۶]

حکایت کمپل از اساطیر باستانی مصر، عاشق و معشوق را قاتل و مقتولی معرفی می‌کند که گرچه در ظاهر با یکدیگر در تعارض‌اند، در پشت صحنه یک اندیشه دارند: «راز پنهان عشق که بلعنده و بازپس‌دهنده‌ی زندگی و نیز آفریننده و توجیه‌کننده است.»[۷]

۱ـ Gaea: ایزدبانوی زمین و مادر و همسر اورانوس-م.

۲ـ Uranus: فرزند و همسر گایا که همان آسمان پرستاره است-م.

۳ـ Artemis: ایزدبانوی شکار و ماه و جانوران در اسطوره‌های یونانی و معادل دیانا در اسطوره‌های رومی-م.

۴ـ Hermes: پیک خدایان و خدای دانش و سوداگری و سخنوری و معادل مرکوری در اسطوره‌های رومی-م.

۵ـ Iris: ایزدبانوی رنگین‌کمان در اسطوره‌های یونانی-م.

۶ـ Zephyrus: خدای باد مغرب در اسطوره‌های یونانی-م.

۷ـ Attis: همسر سیبل در اسطوره‌های یونانی و فریجی-م.

۸ـ Adonis: در اساطیر یونان، جوان زیبارویی که آفرودیت عاشق او بود-م.

۹ـ Osiris: نامش شکل یونانی‌شده‌ی ایزد مصری، اوزیر یعنی ایزد و داور دنیای مردگان در اسطوره‌های مصری‌ست و عمدتاً با دیونیزوس و هادس یکی پنداشته می‌شود -م.

۱۰ـ Seth: برادر شرور أزیریس و تجسم روح شر در اساطیر مصر که یونانیان او را تیوفن می‌نامیدند-م.

۱۱ـ Dionysus: خدای شراب در اسطوره‌های یونانی-م.

۱۲ـ Titans: در اساطیر یونان، خدایان غول‌پیکری از خانواده‌ی ایزدان ازلی که به‌دست خدایان المپ نابود شدند-م.

این‌ها در مقایسه با همه‌ی سخنان پوچ و توخالی ما درباره‌ی هنر عشق‌ورزی، درباره‌ی عشق به‌مثابه‌ی پاسخی به تمامی نیازها، عشق به‌مثابه‌ی خودشکوفایی آنی، عشق به‌مثابه‌ی خرسندی و عشق به‌مثابه‌ی تکنیکی با پست سفارشی(!)، چه نور متفاوتی بر مشکلات انسانی عشق می‌تاباَند. تعجبی ندارد اگر می‌کوشیم اِروس را تا سطح سکس خالص فیزیولوژیک تنزل دهیم، می‌کوشیم با بی‌تفاوتی و بی‌اعتنایی از کل ماجرا بپرهیزیم و با استفاده از سکس، خود را تخدیر کنیم و در برابر اثرات اضطراب‌آفرین اِروس واکسینه و مصون گردانیم.

این امکان وجود دارد که بدون ذره‌ای اضطراب، یک رابطه‌ی جنسی را تجربه کنیم. ولی اگر این اتفاق در برخوردهای تصادفی بیفتد، ما اِروس را در خود محبوس می‌کنیم به این معنا که از اشتیاق صرف نظر می‌کنیم تا خود را به حس محض بسپاریم؛ خود را از سهیم شدن در اهمیت خیال‌انگیز و فردی این عمل محروم می‌کنیم. اگر بتوانیم رابطه‌ی جنسی بدون عشق داشته باشیم، تصور می‌کنیم از اضطراب دیوآسا و الهام‌بخشی که در طول سده‌ها بخش جدایی‌ناپذیری از عشق انسانی بوده، گریخته‌ایم. و اگر فراتر از آن، فعالیت جنسی را وسیله‌ی فرار از تعهداتی که اِروس از ما می‌خواهد قرار دهیم، دلخوش‌ایم که به دفاع رسوخ‌ناپذیری در برابر اضطراب دست یافته‌ایم. و انگیزه‌ی سکس دیگر لذت حسی یا اشتیاق نخواهد بود، بلکه انگیزه‌ی ساختگیِ دستیابی به هویت و امنیت جایگزین آن خواهد شد؛ و سکس به راهکاری برای تسکین اضطراب تنزل می‌یابد. بنابراین عرصه را برای بروز ناتوانی جنسی و بعد از آن بی‌احساسی آماده خواهیم کرد.

مرگ و وسواس جنسی

رابطه‌ی میان عشق و مرگ وجه دیگری هم دارد. وسواس جنسی، ترس انسان معاصر از مرگ را پنهان نگه می‌دارد. ما در قرن بیستم دفاع‌های کمتری در برابر ترس‌های جهان‌شمول داریم، دفاع‌هایی مثل اعتقاد به نامیرایی که نیاکان‌مان را

در برابر این ترس‌ها حفظ می‌کرد. به‌علاوه، هدفی هم نداریم که همگی در موردش برای زندگی به توافق رسیده باشیم. در نتیجه مرگ‌آگاهی در روزگار ما واپس رانده شده است. ولی همزمان هیچ‌یک از ما نمی‌توانیم از دل‌مشغولی عظیم با سکس آگاه نباشیم: در طنزها، ماجراها، زندگی اقتصادی‌مان و حتی در آگهی‌های بازرگانی تلویزیونی. یک وسواس، اضطراب موجود در عرصه‌های دیگر را هم به‌سوی خود می‌کشد و تحلیل می‌برد و از رویارویی فرد با چیزی ناگوار و ناخوشایند جلوگیری می‌کند. اگر وسواسی را که درباره‌ی سکس داریم، کنار بزنیم، چه‌چیزی در پس آن خواهیم دید؟ اینکه باید بمیریم. هیاهوی جنسی پیرامون ما حضور همیشگی مرگ را تحت تأثیر قرار می‌دهد.

وقتی تلاش می‌کنم توانایی‌ام را ثابت کنم تا ترس درونی‌ام از ناتوانی جنسی را پنهان و خاموش کنم، خود را درگیر آیینی کرده‌ام که به قدمت خود انسان است. مرگ نماد ناتوانی و کرانمندی غایی‌ست و اضطراب برخاسته از این تجربه‌ی گریزناپذیر، تکاپویی را برای نامیرا کردن خویش به‌وسیله‌ی سکس برمی‌انگیزد. فعالیت جنسی از آنجا که نماد آفرینش و تولیدمثل است، دم‌دست‌ترین شیوه‌ی خاموش کردن هراس درونی مرگ برای غلبه بر آن است.

دقت کنید شیوه‌هایی که مرگ و نمادگرایی‌اش را به‌وسیله‌ی آن‌ها واپس می‌رانیم، به طرز شگفت‌انگیزی شبیه به شیوه‌هایی‌ست که در دوران ویکتوریایی برای واپس‌رانی سکس به‌کار می‌رفت.[۸] مرگ قبیح، نگفتنی و هرزه است؛ اگر سکس کثیف بود، مرگ خطایی بد و ناگوار است. نباید نزد بچه‌ها از مرگ سخن گفت و اگر می‌شود اصلاً نباید درباره‌اش حرف زد. مرگ را در تابوت‌های مجلل رنگارنگ و مضحک می‌پوشانیم درست مانند زنان عصر ویکتوریا که بدن‌های‌شان را با لباس‌های پرشمار و حجیم می‌پوشاندند. گل بر تابوت می‌افکنیم تا مرگ بوی بهتری بدهد. با سوگواری و آیین‌های خاک‌سپاری متظاهرانه و مقبره‌های پرنقش‌ونگار، جوری رفتار می‌کنیم که انگار فرد متوفی نمرده است؛ و موعظه‌ای روانی‌ـمذهبی می‌خوانیم که هرچه سوگ و اندوه کمتر باشد، بهتر است.[۹] حتی

اقتصادمان هم به آسایش جسمانی متعهد است و همه چیز را طوری ترتیب می‌دهد که انگار فرد متوفی نمرده است.[۱۰] حفاظت از فرزندان، عطر و جامه‌های استتارکننده، آیین‌های متظاهرانه که به ریاکاری درونی ختم می‌شود، همه و همه توازی چشمگیری با واپس‌رانی سکس در دوران ویکتوریایی دارند.

ولی انسان‌ها قادر نیستند جلو هیچ‌یک از وجوه مهم زیست‌شناختی یا عاطفی یک تجربه را بدون به‌وجودآمدن همان میزان اضطراب درونی سد کنند. وقتی وسواسی وجود دارد، می‌توان فرض کرد معادل آن واپس‌رانی اتفاق افتاده است. اضطرابی که موجب واپس‌رانی مرگ و نمادهایش شده، کجا می‌رود؟ به درون مشغولیت ذهنی وسواسی ما با سکس. واپس‌رانی مرگ با وسواس جنسی برابری می‌کند. سکس آسان‌ترین راه برای اثبات زنده بودن‌مان است، برای اینکه نشان دهیم هنوز «جوان»، جذاب و پرتوانیم، برای اینکه ثابت کنیم هنوز نمرده‌ایم. بار اثبات توانایی‌مان برای غلبه بر طبیعت را به شکل غایی‌اش بر دوش می‌کشد. این امید، ریشه‌ی قابل‌فهم زیست‌شناختی دارد زیرا شهوت و تولیدمثل تنها راهی‌ست که زنده ماندن نام و ژن‌های‌مان را در وجود فرزندانی که پس از مرگ ما نیز زنده‌اند، تضمین می‌کند.

درگیری ذهنی معاصر با مسائل جنسی از این واقعیت زیست‌شناختی که انسان همواره به آن آگاه بوده، فراتر می‌رود. دل‌مشغولی وسواسی با مسائل جنسی، فرد را تخدیر می‌کند به‌طوری که نیازی به اعتراف به این واقعیت ندارد که می‌میرد و اینکه مرگ ـ تجربه‌ای که بی‌امان و غیرقابل‌تغییر است ـ هر لحظه ممکن است اتفاق بیفتد. هرچه بیگانگی ما از طبیعت بیشتر شود ـ نماد واپسین این بیگانگی، بمب اتم و تشعشع است ـ عملاً به مرگ نزدیک‌تر می‌شویم. بنابراین، تجاوز به طبیعت به‌شکل شکافتن اتم با ترس ما از مرگ، احساس گناهمان (که همیشه بر ترس می‌افزاید) و در نتیجه نیاز مضاعف‌مان به واپس‌رانی مرگ‌آگاهی مرتبط است.[۱۱] و اینجاست که نماد مادری سر برمی‌آورَد؛ ما از *مادر* طبیعت سخن می‌گوییم. فاصله‌ی زیادی میان تجربه‌ی

شکافتن اتم و غلبه بر «مادینه‌ی ازلی» نیست. بمب اتم ما را در تعارض با مادر نمادین قرار می‌دهد. به همین دلیل است که ساختن بمب تقریباً برای همه چنین نیروی شخصی نمادینی دارد. تعجبی ندارد که انسان غربی نشانه‌هایی از احساس گناه زیاد را ـ که عمیقاً مدفون شده ـ با خود حمل می‌کند!

انگیزه‌ی واپس‌رانیِ مرگ‌آگاهی در انسان غربی بالاست زیرا به «اسطوره‌ی توانایی جنسی» دلگرم است. (من واژه‌ی «اسطوره» را نه به معنای عامیانه و تنزل‌یافته‌ی آن یعنی «باور غلط و عقیده‌ی غیرعلمی»، بلکه در معنای دقیق و تاریخی آن به‌کار می‌برَم یعنی الگویی روان‌زیست‌شناختی که به تجربه معنا و جهت می‌بخشد.) اسطوره‌ی توانایی جنسی، در تکاپوی انسان غربی برای دستیابی به هویت، از دوران رنسانس تاکنون، نقش عمده‌ای داشته و در شکل‌دهی به ویژگی‌های روانی و روحی‌اش، حیاتی بوده است. توجه انسان غربی به دستکاری طبیعت که چنین موفقیت شگفت‌انگیزی را در علوم طبیعی و صنعت به ارمغان آورد، در اواخر سده‌ی نوزدهم و سده‌ی بیستم، به دستکاری انسان‌ها هم کشیده شد. به این ترتیب، با بازی دادن خودم به توانایی دست می‌یابم. ولی تا زمانی که این کار را با موفقیت انجام دهم، اصالتاً توانا نیستم؛ در معضلی حل‌ناشدنی گرفتار شده‌ام. «خود» من چنان موجود خنثی و سستی‌ست که به بازی داده شدن تن می‌دهد. بازی دادن خود مثل بازی دادن دیگری هرگز بر توانایی نمی‌افزاید، برعکس، تضعیفش می‌کند. همیشه انسان یا معیاری توانا را که بازی‌دهنده است، پشت سر خود تصور می‌کنیم. ولی وقتی این نظام گسترش یافت، هویت این انسان یا معیار «پشت صحنه» در یک پسرفت بی‌پایان گم می‌شود. این کنترلِ کنترل‌کنندگان یک مسئله‌ی واقعی و در عین حال گیج‌کننده است؛ و همیشه به عقب بازمی‌گردد تا جایی که در معنای منفی‌اش دیوآسا شود.

به‌ویژه ما امریکایی‌هایی که از نظر اقتصادی، اجتماعی یا جغرافیایی روی خط مرزی بزرگ شده‌ایم، اسطوره‌ی توانایی فردی را بیش از حد مهم فرض کرده‌ایم.

برای مثال در مرزهای غربی، برای یک مرد حیاتی بود که با زور بازویش از خود دفاع کند، در نتیجه قدرت جسمانی خشن و مؤثری را در خود می‌پروراند و اجازه نمی‌داد ظرافت یا احساساتی‌گری، سرعت او را در بیرون کشیدن هفت‌تیرش کاهش دهد. در واقع، تفسیر اسلحه به‌عنوان نمادی از آلت مردانه که سفت، خشن و برافراشته بودن‌اش آن را مؤثر می‌کند، اولین بار توسط فروید مطرح شد ولی با امریکا بیشتر از وین مرتبط است؛ این یکی از معدود نمادهای فرهنگی خاص است که به‌رغم دگرگونی‌های اجتماعی، هنوز قانع‌کننده و مستدل به نظر می‌آید. زندگی و افسانه‌ی ارنست همینگوی، تصویر روشنی از فضایل مردانه‌ای که او دلیل بر توانایی می‌دانست ـ قدرت جسمانی، شکار، چالاکی جنسی (که تا حدودی جبران مبارزه‌ی واقعی خودش با ناتوانی جنسی و ترس از آن بود) ـ و نیز درون‌مایه‌ی آثار و سبک نوشتنش ارائه می‌کند. ولی مرگ و اضطراب تحمل‌ناپذیر ادامه‌ی زندگی در حالی که نمی‌دانی مرگ کی فرا می‌رسد، چنان او را تحت فشار قرار داد که در اواسط دهه‌ی ۶۰ زندگی‌اش، دچار ناتوانی جنسی شد که به اقدام نهایی‌اش یعنی خودکشی انجامید، عملی که انسان زمانی قادر به انجام آن است که بخواهد بر داشتن توانایی تأکید کند. تا زمانی که بتوانید خود را با فضیلت توانایی فردی بیارایید، می‌توانید مرگ را به سخره بگیرید. ولی وقتی این مزیت را از دست دادید، تنها انتخاب‌تان، پذیرش مرگ خواهد بود حال یا چیرگی تدریجی و اغلب خفت‌بارش را می‌پذیرید یا مثل همینگوی برای ملاقات با آن، شتابی بی‌مهابا به خرج می‌دهید.

سکس و مرگ در این واقعیت مشترک‌اند که دو وجه زیست‌شناختی *راز ترسناک*[1] را تشکیل می‌دهند. راز ـ که در اینجا منظور موقعیتی‌ست که در آن دانسته‌ها به مشکل برمی‌خورند ـ معنای غایی‌اش را در این دو تجربه‌ی انسانی بازمی‌یابد. هر دو با آفرینش و نابودی در ارتباط‌اند؛ و در نتیجه، شگفت‌انگیز

1- mysterium tremendum

نیست که در میان تجربه‌های انسانی، تا این حد به هم تنیده‌اند. در هر دو واقعه‌ای را از سر می‌گذرانیم؛ نمی‌توانیم بیرون از حیطه‌ی عشق یا مرگ بمانیم؛ اگر هم سعی کنیم، همه‌ی ارزش‌هایی را که این تجربه می‌تواند داشته باشد، نابود می‌کنیم.

حس اندوه در عشق

گفت‌وگویی را با یک دوست و همکار محترم روان‌درمانگر به‌یاد می‌آورم درباره‌ی اهمیت تراژدی رومئو و ژولیت. دوستم می‌گفت مشکل رومئو و ژولیت این بوده که مشاوره‌ی کافی نگرفته بودند. اگر این کار را می‌کردند، دست به خودکشی نمی‌زدند. من مخالفت کردم و گفتم فکر نمی‌کنم شکسپیر چنین منظوری داشته است؛ شکسپیر ـ مانند دیگر نویسندگان کلاسیک که ادبیاتی آفریدند که قرن‌هاست با ما سخن می‌گوید ـ در این نمایش‌نامه این موضوع را به تصویر کشیده که چطور عشق جنسی می‌تواند یک زن و مرد را تسخیر کند و آن‌ها را تا بلندی‌ها و اعماق ببرد: جذبه‌ای توأم و همزمان که ما آن را اندوهناک و تراژیک می‌خوانیم.

ولی دوستم اصرار داشت تراژدی وضعیتی منفی‌ست و ما روشنگری عالمانه را جایگزین آن کرده‌ایم یا لازم است هرچه زودتر این کار را بکنیم. من برایش دلیل آوردم چنانچه اینجا می‌آورم که دیدن اندوه صرفاً در معنای منفی آن، یک سوء تفاهم عمیق است. اندوه به‌جای نفی زندگی و عشق، یک وجه والا و ژرف تجربه‌ی جنسی و عشق است. ارج نهادن به اندوه نه‌تنها کمک می‌کند از بعضی ساده‌سازی‌های فاحش در زندگی بپرهیزیم، بلکه ما را در برابر این خطر که سکس و عشق در روان‌درمانی هم به ابتذال کشیده شوند، حفظ می‌کند.

البته من تراژدی را در معنای رایج آن یعنی «مصیبت و فاجعه» به‌کار نمی‌برم، بلکه آن را اذعان فردی و خودآگاه نسبت به این موضوع می‌دانم که عشق، لذت و ویرانی را با هم به ارمغان می‌آورَد. در اینجا به واقعیتی اشاره

می‌کنم که در تمامی طول تاریخ انسانی شناخته شده بوده ولی شاهکار قابل‌توجه زمانه‌ی ما، به فراموشی سپردن این مسئله است که عشق جنسی این قدرت را دارد که انسان‌ها را در وضعیتی قرار دهد که نه‌تنها خود، بلکه انسان‌های دیگری را هم همزمان نابود کنند. کافی‌ست هلن و پاریس یا تریستان و ایزوت را به‌یاد آوریم که حتی اگر از روی شخصیت‌هایی تاریخی نسخه‌برداری شده باشند، معرف اسطوره‌ی قدرت عشق جنسی برای تسخیر ذهن مرد و زن و گرفتار کردن‌شان در درون گردبادی‌ست که آن‌ها را بالا می‌برَد و کنترل منطقی را به چالش می‌کشد و آن را نابود می‌کند. تصادفی نیست که این اسطوره‌ها بارها و بارها در ادبیات کلاسیک غرب نمود یافته‌اند و از نسلی به نسل دیگر منتقل شده‌اند. زیرا این داستان‌ها ژرفای اسطوره‌ای تجربه‌ی انسانی از عشق جنسی را بازگو می‌کنند و این همان چیزی‌ست که نادیده انگاشته شده و بی‌مایگی سخنان و نوشته‌های ما درباره‌ی سکس و عشق، بهایی‌ست که در برابر این غفلت می‌پردازیم.

اندوه، به بیان درآوردن بُعدی از آگاهی‌ست که به زندگی انسانی، غنا، ارزش و شکوه ارزانی می‌کند. بنابراین اندوه نه‌تنها انسانی‌ترین عواطف ـ مانند همدردی به معنایی که در یونان باستان رایج بود یعنی دلسوزی برای یک دوست و درک وضعیت او ـ را ممکن می‌سازد، بلکه بدون آن، عشق بدل می‌شود به شیرین‌کننده‌ی مصنوعی و نچسب زندگی و اِروس بدل می‌شود به کودک بیماری که هرگز رشد نمی‌کند.

ولی ممکن است خواننده اعتراضی را مطرح کند. معنای کلاسیک تراژدی هرچه باشد، آیا تظاهرات تراژیک و اندوه‌بار هنر زمانه‌ی ما ـ چه بر صحنه و چه در صفحات رمان ـ تصویری از پوچی نیست؟ آیا آنچه در یکی از نمایش‌نامه‌های اُنیل[1] می‌بینیم، فقدان عظمت در انسان و اعمال‌اش نیست؟ و آیا در *انتظار گودو*[2]، نمودی از پوچی نیست؟

۱ـ The Iceman Cometh: نمایشنامه‌ای از یوجین اُنیل، نمایشنامه‌نویس امریکایی که در سال ۱۹۳۹ نوشته شد و نگاهی به‌شدت نومیدانه دارد‌ـم.

۲ـ Waiting for Godot: نمایشنامه‌ای اثر ساموئل بِکت، نمایشنامه‌نویس فرانسوی‌ـم.

در برابر این اعتراضات، پاسخی دوگانه دارم. اول اینکه این آثار، کارکردی بسیار بیشتر از بیان فقدان *آشکار* عظمت در انسان و اعمال‌اش یا فقدان معنا دارند. آن‌ها دقیقاً با آنچه در زمانه‌ی ما اندوه‌بار است، روبه‌رو می‌شوند یعنی سردرگمی کامل، ابتذال، خلأ موازین اخلاقی و بی‌عملی حاصل از آن و یا در *چه کسی از ویرجینیا وولف می‌ترسد؟*[1]، ترس فلج‌کننده‌ی فرد از مهربانی درونی‌اش. در حقیقت آنچه در نمایش‌نامه‌ی اُنیل می‌بینیم، این است که عظمت از انسان گریخته ولی همزمان فرض را بر بروز عظمت، شکوه و معنای جدیدی می‌گذارد. هیچ‌کس هرگز تصور نمی‌کرد لازم است به تماشاگران یونان باستان یادآوری کند وقتی اورستس[2] مادرش را می‌کشد، معنایی در کارش نهفته است. ولی همسر ویلی لومن در *مرگ فروشنده*[3] التماس می‌کند: «باید توجه کرد» و حق کاملاً با اوست. معنایی در نابودی یک انسان وجود دارد حتی اگر او یک فروشنده باشد. (این روزها احتمالاً مجبوریم برای تماشاگران توضیح دهیم که چرا کشتن مادر به‌دست اورستس تا این حد پرمعناست: زیرا ما نسلی هستیم که آموخته‌ایم این جور قتل‌ها مسئله‌ای نیست که نیازمند پیکار وحشتناک با فیوری‌ها[4] و پس از آن، تحمل مرارت احساس گناه، احساس مسئولیت و بخشایش باشد، بلکه حاصل سازوکاری کنش‌نمایانه، روان‌شناختی و ضداودیپی‌ست که ناگهان از دست آدم در می‌رود!) به نظر من، بهترین رمان‌ها، نمایش‌نامه‌ها و نقاشی‌های زمانه‌ی ما، آن‌هایی هستند که معنای عظیم موجود در حقیقت بی‌معنایی و پوچی را عرضه می‌کنند. در درازمدت، اندوهناک‌تر از همه، آن نگرش نهایی یعنی «اهمیتی ندارد» است. اندوه‌بارترین وضعیت در معنای منفی‌اش، بی‌احساسی و

۱ـ ?Who's Afraid of Virginia Woolf: نمایشنامه‌ای اثر ادوارد آلبی-م.

۲ـ Orestes: پسر آگاممنون در اسطوره‌های یونانی-م.

۳ـ Death of a Salesman: نام نمایشنامه‌ای اثر آرتور میلر-م.

۴ـ Furies: فیوری‌ها در اسطوره‌های یونان و روم، سه روح مادینه با گیسوان مارمانندند که تبهکاران به‌کیفرنرسیده را عذاب می‌دهند-م.

«بی‌اعتنایی» سنگ‌وار و انعطاف‌ناپذیری‌ست که حاضر نیست به واقعیت اندوه‌بار و تراژیک‌اش اعتراف کند.

ولی علاوه بر این‌ها، در پاسخ می‌پرسم که آیا آثار مورد اشاره‌ی ما، مشخص می‌کنند چه بلایی بر سر عشق و اراده در زمانه‌ی ما آمده؟ تناقضی را که در *انتظار گودو* به‌روشنی تصویر کرده، در نظر بگیرید. دیدی[1] می‌گوید: «برویم» و کارگردان نمایش می‌گوید: «هیچ‌کدام حرکت نمی‌کنند.» بهتر از این نمی‌توان مشکلی را که انسان امروزی با اراده دارد و ناتوانی‌اش را در انجام کارهای مهم به بیان درآورد. آن‌ها در انتظار گودو هستند، ولی در این انتظار، *امیدواری* هست: انتظار خود مستلزم امید و اعتقاد است. و آن‌ها با هم به انتظار می‌مانند. یا انکار دیوانه‌وار عشق را در کشمکش بی‌رحمانه‌ی دو زوج حاضر در *چه کسی از ویرجینیا وولف می‌ترسد؟* در نظر بگیرید که ناتوانی در کنار آمدن با عشق و مهربانی موجود در درون‌شان را بسیار روشن‌تر و متقاعدکننده‌تر از یک‌دنیا تحقیق و پژوهش درباره‌ی مشکل انسان امروزی با عشق نشان می‌دهد.

اندوه و جدایی

سرچشمه‌ی دیگری هم برای وجه اندوهناک عشق وجود دارد. واقعیت این است که ما مرد و زن آفریده شده‌ایم و حسرتی مداوم برای یکدیگر داریم، عطشی برای کامل شدن که مقرر شده موقتی باشد. این سرچشمه‌ی دیگری‌ست برای شادی و نومیدی، سرخوشی و سرخوردگی.

لازم است اینجا از مفهوم دشوار هستی‌شناسی[2] سخن بگویم. معنای تحت‌الفظی این اصطلاح «دانش وجودی»ست. ولی این تعریف چندان کمک‌کننده نیست، به‌خصوص که ما امریکایی‌های متعلق به بعد از سده‌ی نوزدهم، به تفکر هستی‌شناسانه خو نگرفته‌ایم. هیچ‌وقت فراموش نمی‌کنم که پل

1- Didi
2- ontology

تیلیش در کلاس از شوکی می‌گفت که وقتی دانشجوی فلسفه بود، رویارویی با این پرسش برایش ایجاد کرده بود که «چرا یک چیز معنی دارد و هیچ‌چیز یا هیچی نه؟» این همان پرسشی‌ست که فرد را در مرحله‌ی هستی‌شناسی قرار می‌دهد. چرا چیزی به‌نام سکس وجود دارد؟ و چرا بی‌سکسی نه؛ چرا ما هم به روش مژک‌داران و کرم‌های خاکی با قطعه‌قطعه‌شدن تولیدمثل نمی‌کنیم به طوری که هر قطعه‌مان، موجودی جدید بسازد؟ نمی‌توان با این پاسخ که «تکامل» در این جهت صورت گرفته، ساده‌ترین راه را در پیش بگیریم. از پاسخ ساده‌ی «خواست خدا» هم نمی‌توانیم استفاده کنیم که «دلیلی» غایت‌شناسانه وجود داشته که ما را این گونه خلق کرده است. هر دو این پاسخ‌ها ـ گرچه در تضاد با یکدیگر ـ پرسش را نادیده می‌گیرند. نه، ما باید پرسش هستی‌شناسانه را مستقیم و صریح بپرسیم: هستی هر چیز ـ در اینجا سکس ـ را در نظر بگیریم و برایش پاسخی متقاعدکننده بیابیم. اگر «سکس نسخه‌ی انسانی فرایند کیهانی‌ست»، روشن است که نمی‌توانیم بر اساس آرایش موی دختران و پسران این دهه، به نتیجه‌ای برسیم. هستی‌شناسی در پی کشف ساختار بنیادین هستی‌ست، ساختارهایی که به هر فرد و در هر لحظه واگذار می‌شود.

وجود نرینگی و مادینگی، از دیدگاه هستی‌شناسانه، یکی از وجوه قطبیت بنیادین همه‌ی هستی‌ست. ریزترین ذره‌ی مولکولی، حرکت پویای خود را از این واقعیت می‌گیرد که از یک بار مثبت و یک بار منفی، تنش و در نتیجه حرکت میان آن‌ها تشکیل شده است. با استفاده از این شباهت ذرات مولکولی ماده و انرژی، آلفرد نورث وایت‌هد[1] و پل تیلیش هر دو باور داشتند واقعیت هستی، دارای ویژگی هستی‌شناسانه‌ی قطبیت منفی‌ـمثبت است. وایت‌هد و بسیاری از متفکران معاصر که آثار او برای‌شان اهمیت یافته، واقعیت هستی را متشکل از جوهری ثابت نمی‌بینند، بلکه آن را فرایند حرکت پویای میان قطب‌ها می‌دانند.

1- Alfred North Whitehead

به همین دلیل وایت‌هد توانست فلسفه‌ی *فرایندی* را پدید آورَد. در واقع، میتوان این بحث را پیش کشید که همه‌ی واقعیت هستی، دارای ویژگی‌های نرینه‌ـمادینه‌ست و قطعاً نظریه‌ی هگل درباره‌ی تز، آنتی‌تز و سنتز را می‌توان از این دیدگاه هم دید. پل تیلیش می‌گوید: «دانشجویان هگل خوب می‌دانستند که او در ابتدا به‌عنوان فیلسوف عشق کارش را آغاز کرد و بدون اغراق می‌توان گفت نظام جدلی هگل، عبارت است از برداشتی انتزاعی از شهود عینی‌اش نسبت به ماهیت عشق به‌مثابه‌ی جدایی و پیوستن دوباره.»[۱۲]

این آهنگ دوقطبی را مستقیماً و از صمیم قلب در رابطه‌ی جنسی تجربه می‌کنیم. عمل جنسی، قدرتمندترین اجرای قابل‌تصور برای ارتباط است، زیرا نمایشی‌ست از نزدیک‌شدن، ورود و یکی‌شدن کامل و سپس جدایی نسبی (طوری که عاشق و معشوق باور نمی‌کنند این جدایی حقیقت داشته باشد و خواهان نگاه کردن به یکدیگرند)، و بعد بازپیوستن کامل دوباره. نمی‌تواند تصادف طبیعت باشد که در سکس، آیین‌های نزدیکی و پس‌روی، وصل و هجران، جدایی و تفویض دوباره‌ی خویش برای وحدتی کامل را اجرا می‌کنیم. زیرا این سهیم‌شدن ابدی و مکرر در یکدیگر، لمس کردن و پس‌نشستن، حتی در آغاز تردیدآمیز آشنایی‌ها هم وجود دارد و اساس عشق‌بازی پرنده‌ها و حیوانات و نیز مردان و زنان است. آهنگ سهیم‌شدن در وحدت میان دو موجود و جدایی نهایی برای دستیابی به استقلال، خود دو قطب حیاتی در هستی انسان را شامل می‌شود و کمال خود را در رابطه‌ی جنسی نشان می‌دهد.

به نظر می‌رسد این تفاوت‌ها که به‌صورت خودجوش در فرهنگ‌های مختلف رخ می‌نمایاند، شالوده‌ی اسطوره‌هایی‌ست که سکس را نوعی پیوستن دوباره به نیمه‌ی دیگر خویش می‌دانند. مشهورترین آن‌ها را آریستوفان در ضیافت افلاطون بیان می‌کند: اسطوره‌ی زنامرد[1]. ولی نکته‌ی سرنوشت‌ساز در قرینه‌ی

1- androgyne

این اسطوره در اوپانیشاد[1] آمده است جایی که به آفرینش انسان اشاره می‌کند: «ولی شادمان نبود. پس انسانی که تنها باشد، شعفی احساس نمی‌کند.» به این ترتیب «همسرش آفریده شد تا جای خالی را پر کند.»[۱۳]

ولی لازم نیست به سراغ اسطوره‌ها برویم تا قدر این قطبیت را بدانیم. یک‌بار هفته‌ای را در مت‌آتوس[2]، دهکده‌ی کوچکی در شمال یونان گذراندم که ۱۲ مایل با دریای اژه فاصله داشت و جمعیتش، متشکل از راهبانی بود که در پانزده بیست صومعه زندگی می‌کردند. از آغاز قرن بیستم، هیچ زنی در آتوس از قایق پیاده نمی‌شد. ولی حرکات، نحوه‌ی تکلم و راه رفتن خود راهب‌ها، شبیه به زنان شده بود. وقتی راهبی را دیدم که در خیابان روستا قدم‌زنان از من دور می‌شد، فکر کردم یک زن است. همین اتفاق در یک گروه مردانه‌ی کاملاً متفاوت یعنی در لژیون خارجی فرانسه افتاده بود، یعنی میان سربازانی که بر عرشه‌ی کشتی فرانسوی بر دریای مدیترانه با هم می‌رقصیدند. بروز هم‌جنس‌گرایی در اینجا مد نظر نیست و به‌هیچ‌وجه این پدیده را توضیح نمی‌دهد. به نظر من، وقتی زنی حضور ندارد، مردانه رفتار کردن اهمیتی ندارد و بالعکس؛ وقتی زنان در پیرامون‌مان باشند، ما مردانه‌تر می‌شویم و آن‌ها زنانه‌تر. هر دو جنس، *ویژگی‌های جنس مخالف را تقویت می‌کنند.*

این تجربه‌ی مشترک همه‌ی ماست که وقتی گروهی از مردان را گرد هم جمع می‌کنید ـ مثل ارتش، انجمن‌های اخوت یا یک دیر ـ شاید بتوانید کاری کنید که با عزمی راسخ، خود را وقف وظیفه‌ای خاص کنند. ولی فقدان سرزندگی در سایر حیطه‌ها، به‌طرز شگرفی قابل مشاهده‌ست. شاهد دل‌مُردگی و فقدان انواع پاسخ‌ها خواهیم بود و آن‌ها هر شیوه‌ی مستبدانه‌ای را می‌پذیرند بی‌آنکه تمایلی به نافرمانی داشته باشند. ولی کافی‌ست زنی را به جمع معرفی کنید ـ مثل همان اتفاقی که در باغ بهشت افتاد ـ تا ذهن‌ها هوشیار شود، درایت اخلاقی

۱ـ جُنگ رسالات فلسفی به زبان سانسکریت‌ـم.

2- Mt. Athos

شکل بگیرد و حتی سرکشی و نافرمانی روییدن آغاز کند. صراحتاً باید گفت به نظر می‌رسد دو جنس، مایه‌ی انگیزش یکدیگر برای عرضه‌ی سرزندگی، قدرت و حتی ایده‌های بهترند.

بر اساس اطلاعات موجود درباره‌ی دو جنس، تولیدمثل تنوع بیشتری ایجاد می‌کند. قطبیت زن و مرد و درآمیختگی و ترکیب ژن‌ها، به تنوعی بی‌شمار منتهی می‌شود؛ اصالت و آمیزه‌های جدیدی از احتمالات سر بر می‌آورَد. فقط پست‌ترین أشکال حیات مثل مژکداران هستند که با جوانه‌ای از همان موجود زنده تولیدمثل می‌کنند (گرچه جرج برنارد شاو در یکی از هشدارهای تندش به نژاد انسانی، پیش‌بینی کرده اگر همچنان بازده و کارآیی را بر هرچیز دیگر برتر بدانیم، این سرنوشت گریبان نژاد انسان را نیز خواهد گرفت!). در مطالعه بر روی بخش‌هایی از امریکا که قد افراد بیش از سایر مناطق رشد می‌کرد، روشن شد یکی از دلایل آن، آمیزش با مردمان مهاجر ساکن در آن مناطق و ازدواج‌های میان‌نژادی‌ست. به‌علاوه، مشهور است که گرچه ارتباط با محارم از لحاظ زیست‌*شناختی*، زیان‌بخش نیست، ازدواج میان برادر و خواهر و اعضای یک خانواده، تقریباً در همه‌ی جوامع ممنوع شده زیرا با فقیرسازی اجتماعی و فقدان دگرسان‌سازی، مسیر تکامل نژاد انسانی را مسدود می‌کند.

بویتندیک[1]، روان‌شناس هلندی، این طور نتیجه‌گیری می‌کند که ما با تفاوت ساختار عضلانی زنانه و مردانه، برای این فرایند آهنگین مجهز شده‌ایم. او می‌گوید در مرد، استخوان و عضلات مشخصاً روی خطوط مستقیمی قرار گرفته که با زوایای قائمه به هم می‌رسند و برای پیش‌رانی، شکافتن و وارد شدن، فرو کردن و سایر وجوه بی‌محابای نقش مردانه مناسب‌تر است. زن دارای انحنا و خطوط قوسی‌ست که برای پذیرا شدن، حمل فرزندان و مراقبت از آن‌ها، بخشیدن و دریافت لذت خاص زنانه تناسب بیشتری دارد. سازوکار پیش‌رانشی

1- Buytendijk

آلت مردانه، حتی در پسربچه‌ای که با انجام حرکاتی، می‌خواهد آلتش را به داخل چیزها فرو برد، دیده می‌شود. دختربچه هم قرینه‌ی خویش را دارد: تمایل به هماهنگی، نگهداری و تأثیر پذیرفتن از چیزها نه با حمله‌ی مستقیم و غلبه بر آن‌ها، بلکه با نزدیک شدن به آن‌ها در مسیری قوسی. جامعه‌ی ما ارزش‌های مردانه را با عمل و ارزش‌های زنانه را با انفعال پیوند زده است که در سطوح ناپیدا، همان قدر نادرست است که گمراه‌کننده. اینکه زنان برای حفظ تدابیر صلح آفریده شده‌اند، همان قدر صحیح است (هرچند اشتباه همه‌ی تعمیم‌ها را نیز داراست) که مردان برای حفظ تدابیر جنگ. در حقیقت، هر دو ویژگی‌های زنانه و مردانه، به‌شیوه‌ی خود، فعال و منفعل‌اند.[۱۴]

اینکه جامعه‌ی ما به‌طرز ناهنجار و غیرمنصفانه‌ای در این ویژگی‌ها اغراق کرده، دلیل نمی‌شود که تفاوت‌های واقعی موجود را فراموش کنیم. درست است که یکی از به‌اصطلاح ویژگی‌های مردانه در سده‌ی نوزدهم این بود که مرد برای اثبات توانایی‌اش، باید نه‌تنها بر طبیعت، بلکه بر خود و همه‌ی زنانی که سر راهش قرار می‌گرفتند، غلبه کند. و کلیشه‌ای ساخته شده بود که در آن زن، ملایم، خوشبو، ناتوان در مراقبت از خود، ناتوان از جان‌به‌دربردن از شنیدن دشنام و آماده برای غش‌کردن به کمترین بهانه بود. در واکنش به این‌ها جنبشی به‌وجود آمد که همه‌ی این تفاوت‌ها را جارو کرد و کنار زد: فریاد تظاهرکنندگان به‌جای زنده باد تفاوت، به «همه یک‌جور احساس می‌کنند» تبدیل شد و هر دو جنس به همه‌چیز یک‌جور واکنش نشان می‌دادند. ولی با وحشت دریافتیم که ما به‌دنبال آن سرکوب‌های غیرمنصفانه، تفاوت‌های شعف‌آفرین و شادمان‌کننده را هم به دور ریخته‌ایم.

زیرا در پیکارهای برابری‌خواهی، این واقعیت را که دکتر هلنا دویچ[1] به آن اشاره کرده، نادیده گرفتیم که زن دارای پاسخ «به درون کشیدن» مهبلی‌ست

1- Helena Deutsch

که بیش از تجربه‌ی ارگاسم‌های مکاشفه‌وار، برایش لذت به ارمغان می‌آورَد. زبان هم این تفاوت‌ها را بازتاب می‌دهد: در زبان انگلیسی برای به‌درون کشیدن، واژه‌ی «درون‌نیامیدن[1]» کاربرد دارد که هیچ قرینه‌ای برای مرد ندارد. نزدیک‌ترین همتاهای آن واژه‌آرایی‌های مختلف «فالیک» است که همه به‌طور خاص به پیش‌رانی، جسارت به‌خرج دادن و رفتار غلبه‌کننده و استیلایابنده اشاره دارند و ممکن است بر مفهومی خصمانه دلالت داشته باشد یا نداشته باشد. مرد نه‌فقط پاسخ جسورانه که پاسخ به‌درون‌کشیده‌شدن را هم تجربه می‌کند؛ و در حالی که ارگاسم زن پیچیده و پراکنده‌ست، مرد دارای سازوکار داخلی عصب‌شناسانه و فیزیولوژیکی‌ست که برای ارگاسم عجله دارد و وقتی تحریک از میزان مشخصی گذشت، امتناع از آن غیرممکن می‌شود.

آخرین واقعیت هستی‌شناسانه‌ای که در مسائل جنسی مشاهده می‌کنیم، ساده و بنیادین است. و آن اینکه رابطه‌ی جنسی، زایشگر است؛ می‌تواند موجود جدیدی بسازد: یک کودک. این واقعیت، برای دست‌کم نُه ماه دگرگونی‌های عمیقی در تن و زندگی زن ایجاد می‌کند، چه مرد بماند و چه برود؛ و به‌جز در موارد ناهنجار، برای مدت بسیار طولانی‌تری، تغییراتی اساسی‌تر از این‌ها در زن پدید می‌آورَد. واژه‌های ساده‌ی یک زن اشراف‌زاده‌ی حبشی به‌خوبی این مسئله را بیان می‌کند:

> ... روزی که زن از نخستین عشق‌اش بهره‌مند می‌شود، به دو نیمه تقسیم می‌شود. ... مرد بعد از تجربه‌ی نخستین عشق، همان است که پیش از آن بوده است. زن از اولین روز نخستین عشق‌اش، موجود دیگری می‌شود. و این حالت در تمام طول زندگی‌اش ادامه می‌یابد. مرد یک شب را با زنی می‌گذرانَد و می‌رود. تن و زندگی‌اش همان می‌مانَد که بود. زن بارور می‌شود. به‌عنوان مادر، با زمانی که فرزند نداشت، تفاوت دارد. او میوه‌ی آن شب را نُه ماه در تن‌اش با خود دارد. چیزی

1- invaginate

> در درون‌اش رشد می‌کند. چیزی در زندگی‌اش رشد می‌کند کـه دیگـر هرگز از آن جدا نخواهد شد. او یک مـادر اسـت. او مـادر اسـت و مـادر می‌ماند حتی اگر فرزندش بمیرد، حتی اگر همـه‌ی فرزنـدانش بمیرنـد. چون زمانی کودک را زیر قلبش داشته است. و ایـن احـساس هرگـز از قلبش بیرون نخواهد رفت. حتی اگر آن قلب بمیرد. مرد از هـیچ‌یـک از این‌ها چیزی نمی‌داند. . . او فرق قبل و بعد از عـشق و قبـل و بعـد از مادری را نمی‌داند. فقط یک زن این را می‌فهمد و از آن حرف می‌زنـد. . . . او باید همواره باکره باشد و همواره مادر. پیش از هر عشق باکره است و پس از آن، مادر. . . [۱۵]

کارن هورنای می‌گوید این واقعیت که زن قادر به حمل فرزند است و مرد نـه، در مردان حسادت می‌آفریند و موجـب مـی‌شـود سـخت تقـلا کننـد و بکوشـند تـا آفرینندگی‌شان را در فعالیـت‌هـای فرهنگـی و تمـدن‌سـازی اثبـات کننـد. ایـن حسادت در حین روان‌کاوی مردان، اغلـب خـود را بـه‌صـورت اسـتهزای خـود و نومیدی نشان می‌دهد. یک بیمار اهل امریکای جنوبی بارها و بارها از روی مبـل راحتی روان‌کاوی فریاد زد که هرگز نمی‌تواند مادرش را بـه ایـن دلیـل کـه او را حمل کرده و او باید پستانـش را می‌مکیده، ببخشد و اعتقادی راسـخ داشـت کـه همه‌ی مردان این حسادت خشمگینانه را در خود دارند. ریشه‌های کهن‌نمونـه‌ای این تعارض، بی‌نهایت عمیق‌تر از دوران مدرن یا مـشکلات «غربـی» ماسـت و در سرچشمه‌های تاریخ و هستی انسانی جای دارد.

ولی وجه دیگر این مسئله نیز به همین اندازه مبرم است. وقتی در فصل قبـل گفتم «فرهیخته‌ی امروزی از نیروهای آفریننده‌اش می‌ترسد»، دقیقاً منظورم این بود که دوسـوگرایی عمیـق‌اش نـسبت بـه توانـایی آفـرینش انـسانی دیگـر او را مضطرب می‌کند. بیمار مردی داشتم که در حالی که خـود و همـسرش آگاهانـه آرزوی فرزند داشتند، هر ماه، در دوره‌هـای بـاروری همـسرش، نـاتوانی جنـسی دوره‌ای را تجربه می‌کرد. بررسی خیال‌پردازی‌هایش روشن کرد کـه نمـی‌خواهـد

پدر فرزندی شود که می‌تواند در دریافت محبت همسر، رقیب او باشد بلکه آرزو داشت، کودک و شوهر همسرش باقی بماند.

این دوسوگرایی در اصطلاح «اختگی» فروید هم دیده می‌شود: ترس بنیادینی که فروید رد پایش را در همه‌ی اضطراب‌ها می‌دید. اختگی، بر خلاف معنایی که فروید و بیشتر مردم به آن اطلاق می‌کنند، به‌معنای بریدن آلت مردانه نیست و اصطلاح درست برای چنین حالتی «قطع اندام» است. اختگی یعنی بریدن بیضه‌ها و خواجه کردن؛ یعنی *از دست دادن قدرت تولید مثل*. خواجه‌های دربار پادشاه می‌توانستند به نعوظ برسند و رابطه‌ی جنسی داشته باشند؛ ولی نمی‌توانستند پدر شوند. پس خون پادشاهان به‌رغم معصیت‌های کوچک رخ داده در حرمسرا، خالص می‌ماند. فکر می‌کنم فروید هم خردمندتر از آن بوده که متوجه نباشد ـ با وجود رواج روش‌های پیشگیری از بارداری ـ آنچه حقیقتاً اساسی و بنیادین است، ترس از دست دادن قدرت تولید مثل است.

پیشگیری از بارداری و اندوه

برای روشن شدن موضوع، زن جوان ۳۰ ساله‌ای را مثال می‌زنم که چند سال پیش برای مدت کوتاهی بیمارم بود. فارغ‌التحصیل یکی از بهترین کالج‌های دخترانه‌ی نیو انگلند، بزرگ‌شده‌ی یکی از حومه‌نشین‌های متمکن، باهوش، جذاب و از هر نظر، نمونه‌ی یک دختر خوب بود. در کالج مجذوب باور مرسوم دهه‌ی ۴۰ درباره‌ی باهم بودن و تشکیل خانواده شده بود و هدف زندگی‌اش این بود که بعد از فارغ‌التحصیلی ازدواج کند و بلافاصله خانواده‌ای بزرگ تشکیل دهد. به نقشه‌اش وفادار مانده بود و روز جشن فارغ‌التحصیلی با دوست پسرش که از کالج مجاور بود، ازدواج کرده بود و همان طور که برنامه‌ریزی کرده بود، با فواصل دوساله، پنج فرزند به دنیا آورده بود.

ولی هنگام مراجعه به من در سن ۳۰ سالگی، فاش کرد «عاشق» یک تعمیرکار خودرو است و با او رابطه دارد و عشق و اشتیاق را برای نخستین بار در

زندگی‌اش، با او تجربه کرده است. می‌گفت حالا می‌داند هرگز عاشق همسرش نبوده و حتی او را خوار و حقیر می‌شمارد. وقتی (به اصرار دوستان) برای روان‌درمانی مراجعه کرده بود، با پنج فرزند به خانه‌ی والدین‌اش در حومه‌ی شهر بازگشته بود: پایانی عجیب و رقت‌انگیز برای آن همه نقشه‌های شجاعانه.

من و او روان‌درمانیِ چندان مؤثری را پشت سر نگذاشتیم چون احساس می‌کرد عشق‌اش به تعمیرکار «مقدس» است و نمی‌خواهد بیش از این در آن پیش برود. وقتی اتفاقاً چند سال بعد دیدمش، زن ضعیف میان‌سالی به نظر می‌آمد که با وظیفه‌شناسی برای تأمین فرزندانش کار می‌کرد. این دختر متعلق به طبقه‌ی متوسط بالا خود را درگیر موقعیتی کرده بود که تقریباً به اندازه‌ی همان الگوی قدیمی «دختر تباه‌شده» با فرزند نامشروعی در بغل، از راه حل به دور بود. دلیل‌اش قطعاً ناآگاهی و فقدان اطلاعات یا نبود برنامه‌ریزی و مسئولیت نبود. به نظر می‌رسید بیمارم که زنی باهوش و امروزی بود با پنج فرزند، از جهات مختلف به همان اندازه‌ی اجداد ویکتوریایی‌اش یعنی دوره‌ی پیش از آزادی زنان و اختراع وسائل پیشگیری از بارداری در تله افتاده بود.

به این مورد اشاره کردم تا بگویم که فراهم بودن ظرفیت تنظیم خانواده، به‌تنهایی، اندوه را از سر راه برنمی‌دارد. معنای روان‌شناختی پیشگیری از بارداری، گسترش قلمرو مسئولیت و تعهد فردی‌ست. ولی این رابطه‌ی فردی، به‌جای ساده‌تر شدن، مجبور است بار بیشتری بر دوش بکشد و در نتیجه، دشوارتر شده است.

از آنجا که پیشگیری از بارداری، از اضطراب باردار شدن در حین هر بار عمل جنسی می‌کاهد، در فرهنگ ما، نمادی‌ست برای پشت سر گذاشته شدن تمام و کمال وجه اندوه‌بار عشق جنسی. من قطعاً با پیشگیری از بارداری و تنظیم تولید مثل موافقم و این نکته آن قدر واضح است که نیازی به توضیح نمی‌بینم. ولی این اصل تقریباً جهان‌شمول کنترل زاد و ولد، نباید چشم ما را بر این واقعیت ببندد که پیشگیری، در کنار فایده‌ی فراوانی که برای امور جنسی داشته، موضوع اصلی گفت‌وگوی ما را ذره‌ای تغییر نداده است. گرچه فرد را از گرفتاری بلافصل

و زیست‌شناختی بارداری رها کرده، دوسوگرایی و تردید روان‌شناختی را به‌وضوح افزایش داده است.

بُعد اندوه‌بار سکس و عشق حتی با وجود امکان پیشگیری از بارداری، به همان اندازه که همیشه رواج داشت، غالب است، ولی از حوزه‌ی اتوماتیک زیست‌شناختی به حوزه‌ی روان‌شناختی نقل مکان کرده است. این همان جایی‌ست که اندوه باید باشد؛ این خود واقعیت‌های زیست‌شناختی زندگی مثل مرگ و تولید مثل نیست که بُعد اندوه‌بار را می‌سازد، بلکه نحوه‌ی درک ما از این ضرورت‌های ناگزیر سرنوشت انسانی‌ست که تعیین‌کننده‌ست. اندوه همیشه یک موضوع روحی و روان‌شناختی بوده و هست.

مسئله‌ی مسئولیت فردی که پیامد آزادی انتخاب داشتن یا نداشتن یک کودک است، هم در اینجا مطرح می‌شود. در چهار دهه‌ی اخیر این امکان فراهم شده که برای بچه‌دارشدن برنامه‌ریزی کنیم و با وجود فائق آمدن بر این قدرت، هرگز مسئولیت فردی و روان‌شناختی آن را نپذیرفته‌ایم. اجتناب سبک‌بالانه‌ی ما از این موضوع، ناشی از احساس گناهی‌ست که به‌عنوان یک جامعه نسبت به فرزندان‌مان داریم. ما همه‌کار برای‌شان می‌کنیم، نیازهای لازم برای رشد و نیز هوس‌های‌شان را برآورده می‌کنیم، اینکه در برابر هر موضوع اخلاقی (و اخیراً مصرف ماری‌جوآنا) تسلیم‌شان باشیم را نشانه‌ای از آزاداندیشی و فضیلت می‌دانیم و در نتیجه بچه‌های بیچاره وقت زیادی صرف می‌کنند تا چیزی بیابند که این والدین همیشه‌تسلیم را وادار به طغیان و نافرمانی کند. وقتی از پیش‌مان می‌روند، می‌گوییم: «خوش بگذرانید» و نگران می‌شویم اگر بهشان خوش نگذرد و نیز نگران می‌شویم اگر زیادی خوش بگذرانند. و در تمام این مدت، پنهانی به آن‌ها و جوانی‌شان حسادت می‌کنیم و از اینکه چه جوانی خَوبی دارند و ما چه جوانی سختی داشتیم، دلخوریم. در این برخورد شاهزاده‌وار با جوانان‌مان، که خدا می‌داند وارث مسلم چه‌اند، ما می‌شویم خدمتکار دست‌به‌سینه، راننده، آشپز، پرستار، کیف پول بدون ته، معلم سرخانه و سردسته‌ی اردو؛ تا جایی که بالاخره

فرزندان‌مان می‌ایستند و فریاد می‌زنند: «شما را به خدا، ما را به حال خودمان بگذارید!» و این بزرگ‌ترین تهدید برای ماست زیرا از احساس گناهی فراگیر و غیرقابل‌توصیف نسبت به فرزندان‌مان لبریزیم و از آن خلاصی نداریم. و گناهی که تقاص‌اش را می‌دهیم، کاری نیست که حین بزرگ کردن آن‌ها انجام داده یا نداده باشیم؛ بلکه، خودِ واقعیت بچه‌داشتن است. چون دیگر این «خدا» نیست که تصمیم می‌گیرد ما بچه داشته باشیم؛ خودمانیم که تصمیم می‌گیریم. و کیست که معنای این واقعیت عظیم را درک کرده باشد؟

زوج‌هایی ـ که با توجه به نیاز کنترل جمعیت ناچار تعدادشان هم زیاد است ـ را تصور کنید که برای داشتن یک فرزند برنامه‌ریزی می‌کنند: بار روانی عظیمی که این فرزند بینوا باید بر دوش بکشد را در نظر بگیرید. بر اساس آنچه در درمان می‌بینیم، زوج‌های شاغلی که یک فرزند دارند، وسوسه‌ی عظیمی برای مراقبت افراطی از نوزاد دارند. وقتی بچه صدا می‌کند، والدین می‌دوند؛ وقتی گریه می‌کند، شرمنده می‌شوند؛ وقتی مریض می‌شود، احساس گناه دارند؛ وقتی نمی‌خوابد، انگار دچار فروپاشی عصبی می‌شوند. نوزاد به دلیل موقعیتی که در آن متولد شده، به دیکتاتور کوچکی بدل می‌شود و حتی اگر بخواهد هم نمی‌تواند چیز دیگری شود. و البته این واقعیت همواره بغرنج و متناقض هم هست که همه‌ی این مراقبت‌ها، عملاً به میزان قابل توجهی از آزادی کودک می‌کاهد و او باید مثل شاهزاده‌ای که در خانواده‌ای سلطنتی به‌دنیا آمده، باری را بر دوش بکشد که هیچ کودکی برای آن ساخته نشده است.

وسائل پیشگیری از بارداری مانند همه‌ی ابزارها و ماشین‌ها، طیف آزادی و انتخاب ما را گسترده‌تر می‌کنند. ولی آزادی و قدرت نوینی که به ما اعطا می‌شود، دوسوگرایی، تردید و اضطراب‌مان را نیز بالا می‌بَرد، دوسوگرایی‌ای که اکنون خود را به‌صورت مبتذل ساختن سکس و عشق نشان می‌دهد. دکتر سیمور هلیک[1]، سرپرست قسمت روان‌پزشکی خدمات بهداشتی دانشجویان در

1- Dr. Seymour Halleck

دانشگاه ویسکانسین، از قول دخترانی که در روزگار قرص ضدبارداری، بی‌بندوبار شده‌اند، می‌گوید: «نه گفتن خیلی دردسر دارد.»[۱۶] مبتذل ساختن چیزی، کاستن از اهمیتش، گفتن اینکه «مهم نیست»، یکی از شیوه‌های برجسته‌ی پرهیز از اضطراب است. آیا این پیامد وضعیتی نیست که در آن پیشگیری از بارداری مورد سوء استفاده قرار گرفته تا نگرش بی‌اعتنا و بی‌بندوبار «امروز هستیم و فردا می‌رویم» را نسبت به رابطه‌ی جنسی رواج دهد؟ قطعاً عملی به قدرت عمل جنسی را که قدرت‌اش در حیطه‌ی حیاتی انتقال نام و گونه از نسلی به نسل دیگر است، نمی‌توان مبتذل و بی‌اهمیت دانست مگر با آسیب زدن به طبیعت‌مان و نیز آسیب زدن به خود «طبیعت».

سکس به‌واسطه‌ی وسائل پیشگیری از بارداری، دست‌کم در مواردی، به رابطه‌ای *کاملاً* خصوصی بدل می‌شود. و چالشی که این مسئله ما را با آن روبه‌رو می‌کند، چیزی کمتر از یافتن معنا در این رابطه‌ی خصوصی نیست.

فصل پنجم

عشق و دیوآسایی

> می‌ترسم اگر دیوهایم ترکم کنند، فرشتگانم هم از من بگریزند.
> ریلکه، هنگام کناره‌گیری از روان‌درمانی بعد از آنکه فهمید قرار است به چه اهدافی منتهی شود. نامه ۷۴، *نامه‌هایی به یک شاعر جوان* ۱۹۰۷ تا ۱۹۱۴.

افلاطون و دوستانی که به میهمانی‌اش در ضیافت دعوت شده‌اند، درباره‌ی میزان ژرفای عشق، به‌سادگی و صراحت به ما می‌گویند «اِروس یک دیو و نوعی الهام است.» یکی‌دانستن اِروس با دیوآسایی و الهام‌بخشی برای یونانیان باستان عادی بود و این مسئله، مانعی‌ست که تمامی نظریه‌های امروزی عشق با آن برخورد دارند. شگفت‌آور نیست که انسان معاصر اگر قلمرو دیوآسایی را انکار و سرکوب نکند، دست‌کم در جست‌وجوی میان‌بُری برای آن باشد. ولی این کار یعنی «اخته کردن» اِروس و محروم کردن خودمان از سرچشمه‌های اصلی آفرینندگی عشق. زیرا قطب مخالف دیوآسایی، ایمنی عقلانی و شادی همراه با آرامش نیست، بلکه «بازگشت به دل‌مُردگی و ملال» و به‌قول فروید غریزه‌ی مرگ است. نقطه‌ی مقابل دیوآسایی، بی‌احساسی‌ست.

تعریف دیوآسایی

دیوآسایی عبارت است از هرگونه کارکرد طبیعی که این توان را دارد که تمامی وجود انسان را تصاحب کند و در اختیار بگیرد. سکس و اِروس، خشم و غضب و

ولع قدرت، از نمونه‌های آن هستند. دیوآسایی می‌تواند آفریننده یا ویرانگر باشد و معمولاً هر دو اثر را با هم دارد. وقتی این نیرو به خطا برود و یک عنصر، کنترل تمامی شخصیت را در دست بگیرد، ما به «تسخیر دیوآسایی» درمی‌آییم، و این همان نامی‌ست که در طول تاریخ به روان‌پریشی داده‌اند.[۱] دیوآسایی یک مقوله‌ی واضح و روشن نیست، بلکه به کارکرد بنیادین و کهن‌نمونه‌ای تجربه‌ی انسانی اشاره دارد: واقعیت اگزیستانسیال در انسان امروزی و تا آنجا که ما می‌دانیم، در تمامی انسان‌ها.

دیوآسایی، میلی‌ست در درون هر موجود برای اثبات خویش، تأکید بر خویش، تداوم بخشیدن و افزودن بر خویش. دیوآسایی وقتی به شر بدل می‌شود که همه‌ی «خود» را تصاحب کند بدون اینکه انسجام و یکپارچگی آن «خود» یا عرف و آرزوهای منحصربه‌فرد دیگران و نیازشان به انسجام را در نظر بگیرد. پس از آن است که به‌صورت پرخاشگری شدید، خصومت و بی‌رحمی درمی‌آید: چیزهایی که در ما هست و بیش از هرچیز به هراس‌مان می‌افکند و هروقت بتوانیم، یا واپس می‌رانیم‌اشان یا آن‌ها را به دیگران فرافکنی می‌کنیم. ولی همه‌ی این‌ها روی دیگر تأکیدی‌ست که به ما توانایی آفرینندگی می‌بخشد. همه‌ی زندگی، سیالیتی‌ست میان این دو وجه دیوآسایی. می‌توانیم دیوآسایی را واپس برانیم، ولی قادر نیستیم از خسارت آن یعنی بی‌احساسی و گرایش به انفجاری که این واپس‌رانی با خود به همراه می‌آورَد، در امان بمانیم.

برداشت یونانیان از «دیو» ـ که منشأ برداشت امروزی ماست ـ آفرینندگی شاعر و هنرمند را نیز در کنار رهبر اخلاقی و مذهبی شامل می‌شد و همان نیروی سرایت‌کننده‌ای‌ست که عاشق در اختیار دارد. افلاطون استدلال می‌کرد که خلسه و شوریدگی، «جنون ایزدی»، انسان آفریننده را به تسخیر خویش درمی‌آورَد. این شکل اولیه‌ی معضل حل‌ناشدنی و حیران‌کننده‌ی رابطه‌ی نزدیک میان نبوغ و جنون است.

سقراط در *آپولوژی (دفاعیه)*[1]، وقتی متهم‌اش کرده بودند «*دیمونیا*[2]»ی دروغین را به جوانان آموزش داده، «دیو» خود را این چنین توصیف می‌کند: «این نشانه که نوعی صداست، نخستین بار در کودکی به سراغ من آمد.» پس از آنکه گناهکار شناخته می‌شود و صورت‌جلسه‌ی دادگاه تصریح می‌کند که می‌تواند میان تبعید و مرگ یکی را انتخاب کند، پس از تنفس دادگاه بازمی‌گردد و می‌گوید مرگ را برگزیده است. او انتخاب‌اش را با این واژه‌ها توصیف می‌کند:

> ای قاضیان من ـ چون باید به‌راستی قاضی بنامم‌تان ـ می‌خواهم برای‌تان از پیشامد شگرفی بگویم. تا به امروز، هرگاه لغزش یا اشتباهی هرچند ناچیز مرتکب شده‌ام، همواره نیروی ایزدی که سرچشمه‌اش سروش درونی‌ست، در برابرم ایستاده است. ولی صبح که از خانه بیرون می‌آمدم یا هنگامی که داشتم سخن می‌گفتم، سروش نشانه‌ای از مخالفت بروز نداد. . . . این مسئله به من فهماند که آنچه برایم روی داده، رخدادی خوب است و کسانی از ما که تصور می‌کنند مرگ شر است، در اشتباه‌اند. زیرا اگر به سوی شر می‌رفتم و نه خیر، آن نشانه‌ی معمول قطعاً به سراغم می‌آمد.[۲]

پس «دیو یا الهام» سقراط شبیه به نوعی نگهبان عمل می‌کرده و او باور داشت همه‌ی انسان‌ها صاحب چنین الهامی هستند.

منظور از دیوآسایی یا الهام، وجدان نیست. زیرا وجدان بیشتر محصولی اجتماعی و مرتبط با آداب و رسوم فرهنگی و در اصطلاح روان‌کاوی، مرتبط با سوپرایگو (اَبَرمن) است. دیوآسایی به نیرویی غیر از سوپرایگو اشاره دارد و فراسوی نیک و بد است. آن‌طورکه هایدگر و پس از او فروم استدلال کرده‌اند، «فراخوانده شدن» انسان توسط خودش هم نیست زیرا سرچشمه‌ی این فراخوانی و نهیب، حوزه‌هایی‌ست که ریشه‌ی «خود» را در نیروهای طبیعی‌ای می‌بینند که

1- The Apologia 2- daimonia

از خود فراتر می‌روند و به‌صورت دست سرنوشت احساس‌شان می‌کنیم. دیوآسایی یا الهام بیشتر از شالوده‌ی بودن و هستی برمی‌خیزد تا از «خود». آن را بـه طـور خاص در خلاقیت و آفرینندگی می‌توان دید. تعریف ییتس از الهام را نمی‌تـوانیم برای وجدان به‌کار ببـریم: آن «اراده‌ی دیگـر»، «آن عیـار بادپـای شـگفت‌انگیـز پیش‌بینی‌ناپذیر . . . که بخشی از وجود ماست ولی همچون آبی که در کنار آتش باشد.»[۳] سخنان گوته درباره‌ی الهام را هم نمی‌توان بـه وجـدان تعمـیم داد. او درباره‌ی «نیروی عظیم» ساطع‌شونده از افـراد دیوآسـا مـی‌گویـد: «اگـر همـه‌ی نیروهای اخلاقی هم به یکدیگر بپیوندند، نمی‌تواننـد بـر آنـان فـائق آینـد. . . . و نمی‌توان بر آن‌ها فائق شد مگر به‌وسیله‌ی کائنات که خود نیـز آن را بـه مبـارزه طلبیده‌اند.»[۴]

ارسـطو در برداشـت‌اش از اخلاقیـات «سـعادت‌باورانـه[1]»، بـیش از همـه بـه «رام‌کردن» دیو نزدیک شده است. شادی ـ یا سعادت[2] ـ در زبان یونانی، نتیجه‌ی «متبرک شدن به‌دست یک روح خوب»[۵] است. شادی عبارت اسـت از زیـستن در هماهنگی با دیو خود. این روزهـا، مـا پیوسـتگی و یکپـارچگی رفتـار فـرد بـا استعدادها و سایر وجوه هستی‌اش را «سعادت» می‌خوانیم.

دیو یا الهام، فرد را در موقعیت‌هـای خـاص هـدایت مـی‌کنـد. دیوآسـایی[3] از یونانی به لاتینی، *روح* یا *جن*[4] ترجمه شده شده است. واژه‌ی genius (بـه‌معنـای فرشته‌ی نگهبان، روح، نبوغ) در زبان ما از همین مفهوم موجود در کیش رومیان سرچشمه گرفته که خود در اصل به‌معنای ایزد نگهبان و روح مسلط بر سرنوشت فرد بوده و بعدها عطیه‌ی خاص ذهنی یا نبـوغ معنـی شـده است. از آنجـا کـه «genius» (با ریشه‌ی لاتینی *genere*) به‌معنای زایش و تولید مثـل نیـز هـست، پس دیوآسایی یا الهام، صدای فرایندهای زایشگر موجود در درون هر فرد اسـت. دیوآسایی شیوه‌ی منحصربه‌فرد حساسیت‌ها و نیروهایی‌ست که از فرد در ارتباط

1- eudaimonistic 2- eudaimonism 3- daimonic 4- genii or jinni

با دنیای‌اش، یک «خود» می‌سازد. می‌تواند در رؤیاها و در فرد حساس، در مراقبه‌ها و خودسنجی‌های هوشیارانه سخن بگوید. ارسطو معتقد بود رؤیاها را می‌توان دیوآسا نامید و وقتی می‌گوید «زیرا طبیعت خود دیوآساست»، سخن‌اش، پژواک گفته‌های ماست. فروید این گفته‌ی او را نقل‌قول می‌کند و می‌افزاید که «اگر به‌درستی تعبیر شود، حاوی معنایی ژرف است.»[۶]

شکل روبه‌تباهی‌رفته‌ی این مفهوم، یعنی این اعتقاد که ما به تسخیر دیوها یا جن‌های شاخ‌دار کوچک بالداری درآمده‌ایم که پیرامون‌مان پرواز می‌کنند، نوعی فرافکنی تجربه‌ای درونی به بیرون و مادیت بخشیدن به آن و تبدیل آن به یک واقعیت عینی‌ست. کاملاً درست بود که عصر روشنگری و خردگرایی، در تب‌وتاب موفقیت‌اش در معقول و مستدل دیدن همه‌ی زندگی، این اعتقاد را به دور افکَند و آن را رویکردی قهقرایی و غیرمؤثر به بیماری روانی بداند. ولی تنها در چند دهه‌ی اخیر بود که روشن شد هنگام به‌دورافکندن «دیوشناسی» دروغین، بی‌آنکه بخواهیم، رویکرد کلی‌مان به بیماری روانی، مبتذل و سطحی شده است. این ابتذال مشخصاً به تجربه‌ی ما در عشق و اراده آسیب زد. زیرا فعالیت‌های مخرب دیوآسایی، روی دیگر انگیزه‌های سازنده‌اش است. همان طور که ریلکه به‌درستی پی برده، اگر دیوهای‌مان را به‌دور افکنیم، باید خودمان را برای وداع با فرشته‌های‌مان هم آماده کنیم. سرزندگی ما و ظرفیت گشودن آغوش‌مان بر روی قدرت اِروس، در دیوآسایی نهفته است. باید دیوآسایی را در شکل نوینش دوباره کشف کنیم، شکلی که گرفتاری‌های‌مان را کفایت کند و برای زمانه‌ی ما پرثمر باشد. و این فقط یک کشف دوباره نیست، بلکه آفرینش دوباره‌ی واقعیت دیوآسایی نیز هست.

دیوآسایی را باید هدایت کرد و برایش بستر ساخت. این همان جایی‌ست که خودآگاهی انسان بسیار اهمیت می‌یابد. در ابتدا دیوآسایی را همچون رانشی کور تجربه می‌کنیم. از این جهت غیرشخصی‌ست که از ما ابزاری برای طبیعت می‌سازد. یا مثل خشم به‌سوی اثبات کور خویشتن می‌راندمان و یا مثل سکس

به‌سوی استیلای گونه‌ی انسانی با بارور کردن زن. وقتی خشمگینم، دیگر اهمیتی ندارد که من کیستم یا شما کیستید؛ فقط می‌خواهم بتازم و نابودتان کنم. وقتی مردی در وضعیت تحریک شدید جنسی‌ست، حس انسانی‌اش را از دست می‌دهد و فقط می‌خواهد با زن بخوابد بدون توجه به اینکه آن زن کیست. ولی خودآگاهی، دیوآسایی را انسجام می‌بخشد و آن را انسانی می‌کند. هدف روان‌درمانی هم همین است.

دیوآسایی همواره اساس زیست‌شناختی خود را دارد. در واقع، گوته، همان طور که به‌شیوایی در فاوست نشان داده، می‌دانست دیوآسایی انسان امروزی عمیقاً بر او فشار وارد می‌آورَد. او کسی بود که همواره مسحور وضعیت‌های دیوآسا بود و کلام ارسطو را تکرار می‌کند که: «دیوآسایی نیروی طبیعت است.» ولی پرسش حیاتی همواره به فروپاشی انسجام مربوط است: یکی از عناصر شخصیت، فرماندهی را به‌دست می‌گیرد و فرد را به‌سوی رفتار فروپاشنده می‌رانَد. برای مثال، میل اِروتیک‌ـجنسی فرد را به‌سوی یکی‌شدن جسمانی با جفت خویش می‌کشانَد؛ ولی وقتی فرماندهی تمامیت «خود» را برعهده گرفت، بی‌آنکه توجهی به انسجام فرد یا جفت خویش یا جامعه داشته باشد، او را به جهات گوناگون و انواع روابط می‌کشانَد. پدر کارامازوف یک شب با همراهان مست‌اش در راه خانه، به خود اجازه می‌دهد با زنی کندذهن در جوی آب جفت شود و به این ترتیب نطفه‌ی قاتل خویش را بکارد. برای داستایفسکی که در زمینه‌ی دیوآسایی، صاحب قریحه‌ی حقیقی یک هنرمند است، ضروری‌ست که پسر حاصل از این جفت‌گیری، بعدها پدر را بکشد.

دیوتیما، مرجع عشق در ضیافت دوستانه‌ی افلاطون گفت: «اِروس یک دیو است». دیوآسایی بیشتر با اِروس در ارتباط است تا با لیبیدو یا سکس یا مانند آن. آنتونی احتمالاً همه‌ی نیازهای جنسی‌اش را با همخوابگان‌اش برآورده می‌کرد (آنچه مسترز و جانسن به نادرستی «رهایی منظم تنش جنسی» نامیده‌اند). ولی نیروی دیوآسایی که هنگام دیدار کلئوپاترا بر او مستولی شد، چیز دیگری بود.

وقتی فروید اِروس را متضاد و مخالف با لیبیدو (نیرویی که در برابر غریزه‌ی مرگ می‌ایستد و برای زندگی می‌جنگد) معرفی کرد، او نیز آن را در معنای دیوآسایش می‌دید. دیوآسایی در برابر مرگ می‌جنگد، همیشه می‌جنگد تا سرزندگی خویش را اثبات کند و «شصت‌هفتاد سال» و هیچ جدول زمانی دیگری را برای زندگی نمی‌پذیرد. وقتی از فردی که به‌شدت بیمار است، استدعا می‌کنیم در «جنگ» تسلیم نشود یا با اندوه متوجه نشانه‌هایی می‌شویم که نشان می‌دهند دوستی خواهد مرد زیرا جنگ را واگذار کرده، به همین دیوآسایی اشاره می‌کنیم. دیوآسایی هرگز یک «نه» منطقی را به‌عنوان پاسخ نمی‌پذیرد. از این لحاظ، دیوآسایی، دشمن تکنولوژی‌ست. هیچ‌گونه برنامه‌ی زمانی یا نه صبح تا پنج عصر یا خط مونتاژی را که مجبورمان کند مثل آدم ماشینی به کار تن دهیم را نمی‌پذیرد.

اگر دیوآسایی مشخصاً خود را در خلاقیت و آفرینندگی نشان دهد، باید روشن‌ترین مصادیق‌اش را در حضورش در میان شاعران و هنرمندان بیابیم. شاعران اغلب هوشیارانه از این مطلب آگاهی دارند که در حال کشمکش با الهام یا دیوآسایی‌اند و آن عبارت است از کار کردن بر روی چیزی که از اعماق وجودشان می‌آید و «خود» را به‌سوی مرحله‌ی نوینی سوق می‌دهد. ویلیام بلیک گفته: «همه‌ی شاعران عضو حزب شیطان‌اند.»[۷] ایبسن یکی از نسخه‌های کتاب پر یونت[1] را به دوستی هدیه داده و روی صفحه‌ی سفید اول کتاب نوشته:

> زیستن یعنی جنگ با غول‌های ساکن در قلب و روح.
> نوشتن یعنی به قضاوت خویش نشستن.[۸]

1- Peer Gynt : نام نمایشنامه‌ای از ایبسن (نمایشنامه‌نویس نروژی) که هجونامه‌ای‌ست درباره‌ی خصوصیات نروژی‌ها و زندگی بر پایه‌ی پرهیز و خودداری را به نمایش می‌گذارد–م.

ویلیام باتلر ییتس از قول تمامی شاعران حرف می‌زد، وقتی مدعی شد:

و دیوان و خدایان در قلب من
در ستیزی ابدی‌اند. . . .[۹]

ییتس در مقالات‌اش تا آنجا پیش می‌رود که دیوآسایی و الهام را «اراده‌ای دیگر» می‌خواند که همزمان هم نیرویی خارج از اوست و هم در درون وجودش جای دارد. این نقل قول کاملی‌ست از آنچه تاکنون به آن اشاره شده:

تنها آنگاه که آنچه از آن واهمه داریم را دیدیم و پیش‌بینی کردیم، مستحق دریافت پاداش از آن عیار بادپای شگفت‌انگیز پیش‌بینی‌ناپذیریم. نمی‌یابیمش اگر به‌گونه‌ای در درون وجودمان نباشد و با این حال، در درون‌مان چون آب است در کنار آتش و همچون بانگی خاموش. او دشوارترین چیزهاست زیرا آنچه آسان به‌دست آید، هرگز نمی‌تواند بخشی از وجودمان شود.[۱۰]

دیوآسایی در هنرهایی که با رنگ و بوم و سنگ حکاکی‌شده سروکار دارد و در حقیقت، در الهام تمامی هنرمندان، یار و همراه همیشگی‌ست. به نظر می‌رسد جامعه‌ی وابسته به فن‌آوری ما به هنر اجازه می‌دهد «دیوآسایی را فرا خوانَد» و با آن زندگی کند در حالی که اگر سایر تخصص‌ها و حرفه‌ها بخواهند چنین کنند، با مخالفت‌اش روبه‌رو خواهند شد. هنر تنها راهی‌ست که انسان امروزی در آن به خود اجازه می‌دهد وجوه غیرچاپلوسانه، بیرحمانه و پنهان خود را که بخشی از دیوآسایی‌اند، به نمایش بگذارد. در واقع، هنر را از یک سو می‌توان شیوه‌ای خاص برای پذیرش ژرفای دیوآسایی دانست. پیکاسو در درون دیوآسایی‌اش زندگی و نقاشی می‌کند و پاداش سخاوتمندانه‌ای هم از آن می‌گیرد. *گرنیکا*ی او که مردان، زنان، کودکان و نره‌گاوهای تکه‌تکه‌شده را در یک روستای بی‌دفاع اسپانیایی که به‌دست نیروی هوایی آلمان بمباران شده نشان می‌دهد، نشانگر دیوآسایی با وضوحی فراموش‌نشدنی‌ست و با بخشیدن

شکلی بااهمیت به آن، متعالی‌اش می‌کند. پل کله[1] کاملاً متوجه است که نقاشی‌هایش گفت‌وگویی‌ست میان بازی کودکانه از یک سو و نیروهای الهام‌بخش یا دیوآسا از سوی دیگر و در یادداشت‌های روزانه‌اش درباره‌ی دیوآسایی می‌نویسد. در واقع، دیوآسایی در کانون آگاهانه‌ی جنبش هنر مدرن جایگاه ویژه‌ای دارد. کافی‌ست به تظاهرات اظهرمن‌الشمس آن در سوررئالیسم رایج در دومین و سومین دهه‌ی سده‌ی حاضر با جادوگران، دیوان و نگاره‌های عجیب‌وغریب‌اش بنگریم. ولی آنچه دیوآسایی را موشکافانه‌تر و قدرتمندانه‌تر از همه می‌نمایاند، فضاهای درهم‌شکسته‌ی هنر غیرواقع‌گرای معاصر است که اغلب با افتتاح یا نمایش آشکال نوین ارتباطی، مضمون یک هیچ‌گرایی چشمگیر، تنش‌های خشن و آزارنده‌ی رنگ و ولع مذبوحانه را به ذهن متبادر می‌کند.

به‌علاوه، در سده‌ی بیستم، متوجه علاقه‌ی شدید غرب به هنر *باستانی* شده‌ایم چه از افریقا یا چین آمده باشد و چه متعلق به روستاییان اروپای مرکزی باشد. نقاشانی مانند هیرونوموس بُس[2] و ماتیاس گرونوالت[3] که در گذشته مستقیماً با الهام و دیوآسایی رودررو بوده‌اند، از جمله کسانی‌اند که به نظر می‌رسد این روزها مردم بیشتر درکشان می‌کنند. نقاشی‌های‌شان گرچه به چهار سده پیش تعلق دارند، با نیازهای ما ارتباط بی‌نظیر و نافذی برقرار می‌کنند و همچون آینه‌ایست که برداشت‌های ما را از خودمان در دوره‌های معاصر بازتاب می‌دهد. قابل درک است که دیوآسایی در دوره‌های گذار یک جامعه، یعنی زمانی که دفاع‌های روانی رایج ضعیف شده و یا به‌طور کامل از کار افتاده باشند، بیشتر به چشم بیاید و دچار عنان‌گسیختگی شود. بُس و گرونوالت هم مثل هنرمندان زمان ما در زمانه‌ی نابسامان آشوب‌های روان‌شناختی و روحی می‌زیستند و نقاشی می‌کردند یعنی وقتی قرون وسطی در حال احتضار بود و دوره‌ی مدرن

1- Paul Klee 2- Hieronymus Bosch 3- Matthias Grünewald

هنوز زاده نشده بود. و این وقتی بود که مردم از جادو، جادوگران و دیگرانی که مدعی بودند می‌دانند چگونه باید با دیوان کنار آمد، ترسی واقعی داشتند.

اعتراضات موجود به واژه‌ی دیوآسایی

پیش از آنکه به معانیِ این مفهوم بیشتر بپردازیم، می‌ارزد که اعتراضات معاصر به این واژه را مرور کنیم. مفهوم دیوآسایی بسیار غیرقابل‌قبول به نظر می‌رسد نه‌فقط به دلایل مربوط به ماهیت درونی‌اش، بلکه به دلیل کشمکشی که برای انکار معنای آن در درون ما جریان دارد. این مفهوم به خودشیفتگی ما ضربه‌ای اساسی وارد می‌کند. ما مردمان «خوبی» هستیم و مثل شهروندان بافرهنگ آتن در دوران سقراط، دوست نداریم آشکارا به ما یادآوری کنند که حتی در عشق نیز انگیزه‌ای جز شهوت قدرت، خشم و انتقام نداریم، گرچه در خلوت به آن معترف باشیم. با اینکه نمی‌توان گفت دیوآسایی به‌خودی‌خود شر است، ولی ما را با این معضل دشوار مواجه می‌کند که یا باید با آگاهی و یک حس مسئولیت و اهمیت در زندگی به آن پرداخت یا کورکورانه و بی‌پروا. وقتی دیوآسایی سرکوب می‌شود، به شکل‌های دیگری فوران می‌کنند که افراطی‌ترین‌اش، قتل و شکنجه‌های روانی و کشتار مور و کارهای وحشت‌انگیز دیگری‌ست که فقط در این سده با آن‌ها آشنا شدیم. آنتونی استور[1] می‌نویسد: «وقتی در روزنامه‌ها یا کتاب‌های تاریخ از ستم و قساوتی می‌خوانیم که آدمیزاد بر آدمیزاد روا داشته، گرچه از وحشت پس می‌افتیم، در دل می‌دانیم هریک از ما در درون‌مان همان تکانه‌های سبعانه و ظالمانه را داریم که به قتل، شکنجه و جنگ می‌انجامد.»[۱۱] در یک جامعه‌ی سرکوبگر، هریک از افراد نمایانگر دیوآسایی زمانه‌ی خویش‌اند و این قساوت‌ها را به نیابت از کل جامعه ابراز می‌کنند.

1- Anthony Storr

حقیقت این است که ما می‌کوشیم دیوآسایی را فراموش کنیم. وقتی رئیس‌جمهور جانسون در جریان سخنرانی‌اش در ژانویه‌ی ۱۹۶۸، یکی از اهداف‌اش را پاک کردن خیابان‌ها از جرم و خشونت عنوان کرد، کف و هلهله‌ی پرشوروشوقی به‌پاخاست، طولانی‌ترین هلهله‌ی بی‌وقفه در طول سخنرانی یک‌ساعته‌اش. ولی وقتی به اهدافی نظیر تأمین مسکن نو و عادلانه و بهبود ارتباط میان نژادها اشاره کرد، حتی صدای یک دست هم در همه‌ی کنگره شنیده نشد. پس وجه ویرانگر دیوآسایی محکوم و مردود دانسته می‌شود؛ ولی در برابر این واقعیت که *تنها راه رسیدگی به وجه ویرانگر، انتقال آن نیرو به فعالیت‌های سازنده‌ست*، با گوش‌های ناشنوا روبه‌رو خواهیم شد.

با این همه شور واشتیاق برای جمع کردن اراذل و اوباش از خیابان، این افراد خانه‌ای هم دارند که از خیابان به آن فرستاده شوند؟ دیوآسایی درباره‌ی ماست و در شهرهای ما جریان دارد، وقتی داریم در خیابان‌های نیویورک قدم می‌زنیم، به‌شکل خشونت‌های فردی می‌ترساندمان و در آشوب‌های نیوآرک و دیترویت، به‌صورت خشونت‌های نژادی لگام‌گسیخته، شوکه‌مان می‌کند. هرقدر هم شهروندان و نمایندگان کنگره دل‌شان بخواهد خشونت جنبش سیاه‌پوستان را محکوم کنند، اگر این نیروی سرکوب‌شده و بسته‌بندی‌شده، به‌شکلی سازنده تخلیه نشود، می‌توانیم یقین داشته باشیم به‌شکلی خشن فوران خواهد کرد.

خشونت همان دیوآسایی‌ست وقتی از مسیر درست منحرف شده باشد. همان «تسخیر شدن توسط دیوان» است به آشکارترین و شدیدترین شکل خود. زمانه‌ی ما، دوره‌ی گذاری‌ست که مجاری طبیعی به‌کارگرفتن دیوآسایی را مسدود کرده؛ و چنین زمانه‌هایی، همان دوره‌هایی هستند که دیوآسایی در ویرانگرترین شکل خود به بیان درمی‌آید.

مثال برجسته‌ی اثرات خودبراندازانه‌ی به‌فراموشی‌سپردن دیوآسایی را می‌توان در شورش هیتلر مشاهده کرد. ناتوانی امریکا و ملل اروپای غربی در شناسایی و به‌رسمیت‌شناختن دیوآسایی، ارزیابی واقع‌گرایانه‌ی اهمیت هیتلر و حزب نازی را

برای ما ناممکن کرده است. آن سال‌های اولیه‌ی دهه‌ی ۱۹۳۰ یعنی به‌قدرت رسیدن هیتلر را خیلی خوب به خاطر می‌آورم. تازه از کالج فارغ‌التحصیل شده و برای تحصیل به اروپا رفته بودم. آن روزها، من و دوستان آزادی‌خواهم در امریکا و به میزان کمتری در اروپا، چنان اعتقاد راسخی به صلح و برادری جهانی داشتیم که هیتلر یا واقعیت ویرانگر دیوآسایی را که او نماینده‌اش بود، اصلاً نمی‌دیدیم. در قرن بیستم متمدن ما، انسان‌ها نمی‌توانستند چنان بی‌رحم باشند پس روایت روزنامه‌ها حتماً غلط بود. خطای ما این بود که اجازه داده بودیم اعتقاد راسخ‌مان، درک‌مان را محدود کند. ما جایی برای دیوآسایی نداشتیم؛ باور داشتیم که دنیا باید به‌طریقی با اعتقاد راسخ ما هماهنگ شود و دیوآسایی با همه‌ی عظمت‌اش، تعابیر ما را رد کرد. به‌رسمیت‌نشناختن دیوآسایی به‌خودی‌خود دیوآسا از کار درآمد؛ و این مسئله ما را شریک جرم این وجه ویرانگر می‌کند.

انکار دیوآسایی در واقع خوداخته‌گری در عشق و خودابطال‌گری در اراده است. و نتیجه‌ی این انکار، آشکال ناهنجار خشونت است که این روزها می‌بینیم یعنی آنچه سرکوب شده بود، باز می‌گردد تا تسخیرمان کند.

دیوآسایی در روان‌درمانی بدوی

روان‌درمانی بومی هر منطقه، شیوه‌هایی بسیار جالب و افشاگرانه برای کنار آمدن با دیوآسایی دارد. دکتر ریموند پرینس[1]، روان‌پزشکی که چندین سال با بومیان یروبالاند[2] زندگی کرد و آن‌ها را مورد مطالعه قرار داد، از مراسم خیره‌کننده‌ای فیلمبرداری کرده که توصیف‌اش را در اینجا می‌آورم.[۱۲]

وقتی درمانگر قبیله قرار است یکی از اعضا را به‌دلیل آنچه خود ناخوشی روانی می‌خوانَد، درمان کند، همه‌ی اهالی دهکده در مراسم شرکت می‌کنند. پس از آیین‌های رایج پرتاب استخوان و مراسمی که معتقدند مشکل را ـ چه ناتوانی

1- Dr. Raymond Prince　　2- Yorubaland

جنسی باشد چه افسردگی و یا هر مشکل دیگر- از فرد به بُزی منتقل می‌کند که بعد (به عنوان بز بلاگردان) سلاخی می‌شود، تمامی اهالی دهکده برای ساعت‌ها در رقصی شوریده‌وار به هم می‌پیوندند. این رقص بخش اصلی درمان را شامل می‌شود. نکته‌ی چشمگیر در رقص این است که *فردی که می‌خواهد درمان شود، با نگاره‌ای همانندسازی می‌کند که معتقد است به‌طرزی دیوآسا او را به تسخیر خویش درآورده است.*

مردی که در فیلم دکتر پرینس، به ناتوانی جنسی دچار است، لباس‌های مادرش را بر تن می‌کند و طوری می‌رقصد *که انگار مادرش است*. این بصیرت کافی بومیان را برای ما آشکار می‌کند که ناتوانی جنسی مرد را ناشی از نحوه‌ی ارتباط او با مادرش ـ در واقع، یک وابستگی بیش از اندازه به مادر که خود انکارش کرده است ـ می‌دانند. بنابراین، آنچه برای «شفا یافتن» ضروری‌ست، این است که مرد با این دیوآسایی درونی روبه‌رو شود و با آن کنار بیاید. این در حالی‌ست که نیاز به مادر و رها نکردنش، بخشی از یک تجربه‌ی بهنجار همگانی و مطلقاً ضروری برای بقای ما در دوره‌ی نوزادی و سرچشمه‌ی مهربانی و حساسیت در سال‌های بعد است. اگر این آویختن و رها نکردن، برای فرد بسیار خوشایند باشد و یا احساس کند که باید به دلیلی سرکوب‌اش کند، *آن را برون‌فکنی می‌کند: زنی که با او به بستر می‌رود، شرور و اهریمنی‌ست، دیوی‌ست که اخته‌اش می‌کند*. بنابراین ناتوان می‌شود یعنی خودش را اخته می‌کند.

فرض بر این است که چنین مردی دچار مشغولیت ذهنی با زنان می‌شود ـ به تسخیر آنان در می‌آید ـ و خود را در حال مبارزه‌ای بی‌فایده با این وسواس می‌یابد. نمی‌دانم مادرش را مشخصاً به‌مثابه‌ی دیو مجسم می‌کند یا نه، ولی ما نوعی بیان نمادین «دیو» را از او انتظار داریم. دقیق‌تر بگوییم، دیوآسایی عبارت است از رابطه‌ی بیمارگونه‌ی او با مادرش. پس در آن رقص شوریده‌وار، «دیوآسایی را فرامی‌خوانَد» و به او خوش‌آمد می‌گوید. نه‌تنها پنجه در پنجه‌ی دیو می‌افکند، بلکه او را می‌پذیرد، به او خوش‌آمد می‌گوید، با او همانندسازی

می‌کند، او را جزئی از وجود خویش می‌سازد و امیدوار است او را به‌عنوان بخش سازنده‌ی وجودش، در خود ادغام کند تا به عنوان یک مرد، هم مهربان‌تر و حساس‌تر و هم از لحاظ جنسی، جرئت‌مندتر و تواناتر شود.

در فیلم دکتر پرینس از این رقص شفابخش، همچنین دختر روستایی نوجوانی را می‌بینیم که با قدرت و اختیارات مردانه مشکل دارد و احساس می‌کند «تسخیر» شده است. در مراسم، او با کت و کلاه مأمور سرشماری انگلیسی منطقه می‌رقصد که به‌وضوح نماد مشکل دیوآسای او با قدرت است. امیدوار و منتظریم که بعد از خلسه‌ی شفابخش مراسم، جرئت‌مندی‌اش برای احقاق حقوق خود بیشتر شود، کمتر «ترسو» باشد، بیش از گذشته با قدرت دربیفتد و در پذیرش عشق جنسی یک مرد، کمتر دچار تردید و تناقض شود.

هم مرد و هم دختر، با آنچه از آن می‌هراسیدند و برای انکارش سخت در تکاپو بودند، جسورانه همانندسازی کردند. اصل بر این است که *با آنچه تسخیرت کرده، همانندسازی کن، نه به این دلیل که با آن بجنگی، بلکه به این خاطر که آن را درونی کنی؛ زیرا حتماً تجسم عنصر طردشده‌ای از وجود خودت است.* مرد با بخش زنانه‌ی وجودش همانندسازی می‌کند؛ او هم‌جنس‌گرا نمی‌شود بلکه در دگرجنس‌گرایی تواناتر می‌شود. وقتی مرد با لباس یک زن و دختر با کلاه و کت یک افسر می‌رقصد، تصور می‌کنید در حال مشاهده‌ی فیلم یک بالماسکه‌اید. ولی اصلاً این طور نیست: هیچ‌یک از اهالی دهکده، هنگام رقص کوچک‌ترین لبخندی بر لب ندارند؛ آنجا هستند تا مراسم مهمی را برای اعضای جامعه‌شان اجرا کنند و تا حدودی در حالت خلسه‌مانندی که بیماران را در خود می‌گیرد، شریک می‌شوند. حمایت جامعه به دختر و مرد دل و جرئت می‌دهد تا دیوآسایی را «فراخوانند».

در واقع، تأکید خاص بر اهمیت پشتیبانی همسایگان، دوستان و اهالی هم‌طبقه‌ی فرد هنگام مواجهه‌ی او با «دیوهایش» است. دشوار است بپذیریم این مرد یا این دختر بدون مشارکت و تشویق راهبردی اعضای گروه‌شان، شجاعت رویارویی با دیوآسایی را در خود می‌یافتند. جامعه، دنیای بین‌فردی انسانی و

قابل اعتمادی به فرد عرضه می‌کند که می‌تواند در آن به ستیز با نیروهای منفی بپردازد.

متوجه می‌شویم که اتفاقاً هر دو این افراد با فردی از جنس مخالف همانندسازی کرده‌اند. این مسئله یادآور این عقیده‌ی یونگ است که بخش تاریک «خود» که انکار می‌شود، تجسم جنس مخالف است: *آنیما* در مردان و *آنیموس* در زنان. جالب‌تر از همه اینکه اصطلاح *آنیموس*، هم به‌معنای یک احساس خصومت و قصد خشن و بدخواهانه (animosity به معنای دشمنی و بدخواهی)ست و هم به‌معنای جان بخشیدن، سرزنده کردن و روح تازه دمیدن (در واژه‌ی *to animate*). همه‌ی این‌ها در واژه‌ی لاتینی ***anima*** به‌معنای روح یا جان ریشه دارند. بنابراین حکمت موجود در واژه‌ها که در طول تاریخ انسانی تلخیص شده، می‌گوید بخش انکارشده‌ی وجودت، منشأ خصومت و پرخاشگری توست، ولی وقتی بتوانی به‌وسیله‌ی آگاهی، آن را در خود ادغام کنی و با آن درآمیزی، به سرچشمه‌ی انرژی و جانی بدل می‌شود که روحی تازه در تو می‌دمد.

شما دیوآسایی را مسخر خویش می‌کنید و اگر این کار را نکنید، اوست که شما را به تسخیر درمی‌آورَد. یک راه برای چیره‌شدن بر دیوآسایی، تصاحب آن به‌وسیله‌ی رویارویی بی‌پرده با آن، کنار آمدن با آن و درآمیختن‌اش با «خود» است. این فرایند چندین فایده دارد. «خود» را قوی‌تر می‌کند زیرا چیزی را با آن درمی‌آمیزد که پیش‌تر طرد شده بود. بر «دوپارگی» و دوسوگرایی فلج‌کننده‌ی موجود در «خود» غلبه می‌کند. و با فروپاشی اخلاقیت حق‌به‌جانب و بی‌اعتنایی کناره‌گیر که دفاع رایج آدم‌هایی‌ست که دیوآسایی را انکار می‌کنند، فرد را «انسان»تر از پیش بر جای می‌گذارد.

در این درمان، متوجه می‌شویم بیمار از رشته‌هایی که به‌طرزی بیمارگونه او را به گذشته بسته‌اند، رها می‌شود به‌خصوص در مورد مرد و رشته‌هایی که او را به مادر پیوند داده بود. این مسئله با این واقعیت مرتبط است که در اسطوره‌ها، افسانه‌ها و روان‌درمانی، ارواح شرور و پلید را اغلب *مادینه* فرض می‌کنند.

فیوری‌های موجود در اساطیر یونان باستان مادینه بودند؛ گورگون[1] مادینه بود. جوزف کمبل در مطالعه‌ی جامع‌اش در دنیای اسطوره، فهرست بلندبالایی از خدایان و چهره‌های مادینه در اسطوره‌شناسی همه‌ی فرهنگ‌ها ارائه داده که به نظر می‌رسد واجد دیوآسایی‌اند. او معتقد است این چهره‌ها ایزدبانوان زمینی‌اند که با باروری مرتبط‌اند؛ آن‌ها مظهر «مادرزمین» هستند. من از چشم‌اندازی متفاوت معتقدم زن به این دلیل اغلب دیوآسا دیده شده که هر فرد، مرد یا زن، زندگی را با رشته‌ای مرتبط با مادر آغاز می‌کند. این «ریشه‌دواندن زیست‌شناختی» در زنی که او را پرورانده، نوعی وابستگی‌ست که فرد از زمان به‌دنیا آمدن و جدایی از بند ناف، اگر می‌خواهد آگاهی و استقلال عملی‌اش را تکامل بخشد یا به عبارت دیگر، اگر می‌خواهد صاحب‌اختیار خود باشد، باید با آن بجنگد. ولی برای جنگیدن با ریشه‌ها و اعلام استقلال، ابتدا باید در سطح خودآگاه، از بازگشت دیوآسایی استقبال کند و به آن خوش‌آمد بگوید. این همان وابستگی سالم در مرد بلوغ‌یافته است.

در نهایت، شباهت چشمگیری میان تجربه‌ی این دو بیمار و مضمون این کتاب می‌بینیم. یکی از بیماران با مشکل عشق جنسی آغاز می‌کند: نمی‌تواند به نعوظ برسد. و با تقویت اراده‌اش به نتیجه می‌رسد: بر وابستگی منفعل به مادر غلبه می‌کند و توانایی اثبات خویش را به‌دست می‌آورَد و از لحاظ جنسی توانا می‌شود. دختر ظاهراً با مشکل اراده آغاز می‌کند: نمی‌تواند در برابر صاحبان قدرت از حق خود دفاع کند و در نهایت امیدوار است بتواند با رهایی و شعف بیشتر، به مردی عشق بورزد. بنابراین عشق و اراده ارتباطی متقابل دارند: کمک به یکی، تقویت دیگری‌ست.

۱ـ Gorgon: در اساطیر یونان، هریک از سه خواهری که موهای سرشان از مار بود و هرکس به آن‌ها نگاه می‌کرد، سنگ می‌شد.ـم.

برخی زمینه‌یابی‌های تاریخی

اکنون می‌خواهیم به معنای دیوآسایی نگاه عمیق‌تری بیفکنیم. واژه‌ی دیو در یونان باستان معادل واژه‌ی *ایزد* بود و معنایی بسیار مشابه معنای سرنوشت یا تقدیر داشت. مانند تقدیر هرگز توسط هومر و نویسندگان قبل از افلاطون، به‌صورت جمع استفاده نشده است.[۱۳] من یک «تقدیر» دارم همان‌گونه که فقط یک «دیو» دارم: این بازتاب یک قضیه یا پیش‌گزاره‌ی زندگی‌ست که همگی وارث آنیم. پرسش‌های حیاتی همواره این بوده‌اند که این قضیه تا چه اندازه نیرویی خارجی‌ست که بر ما تحمیل می‌شود (اعتقاد نویسندگان دوره‌ی باستان) و تا چه اندازه نیرویی‌ست که از درون روان‌شناسی خود فرد سرچشمه می‌گیرد (دیدگاه خردگرایان متأخر یونانی)؟ هراکلیتوس که از گروه دوم به‌شمار می‌آید اعلام کرده که «شخصیت انسان دیو اوست.»[۱۴]

این اسخیلوس ـ مفسر برجسته‌ی اسطوره‌ها و ادیان باستانی که آن‌ها را برای نسل یونانیان خودآگاه قابل پذیرش کرد ـ بود که معما را گشود. او برای شهروند یونانی‌ای که می‌خواست به اوج تکامل در مسئولیت‌پذیری نسبت به تمدن و نسبت به خودش برسد، مفهوم دیوآسایی را شکل داد. اسخیلوس در نمایش‌نامه‌اش به‌نام *پارسیان*[1]، ملکه‌ای دارد که هذیان‌های خشایارشاه، شاه ایران را توصیف می‌کند و این هذیان‌ها را به یک «دیو» نسبت می‌دهد. این توصیف یک انسان است که به‌سادگی قربانی منفعل دیو شده است. ولی روح داریوش که می‌شنود خشایارشاه سعی کرده بُسفر سپنتا[2] را به زنجیر کشد (عملی ناشی از غروری آمرانه و سلطه‌جویانه)، گوشزد می‌کند که «دیوی قدرتمند، *قضاوت و شعور را از او گرفته.*» این چیزی متفاوت است. اکنون نیروی دیوآسا فقط فرد را قربانی خویش نکرده، بلکه روی او کار *روان‌شناختی* می‌کند؛ قضاوتش را مختل می‌کند، مشاهده‌ی واقعیت را برایش دشوارتر می‌کند، ولی مسئولیت عمل را

1- The Persians
2- sacred Bosphorus

همچنان به خودش وامی‌گذارد. این معضل دیرین مسئولیت شخصی من است حتی اگر تقدیر مرا به کاری وادار کند. بیان آخر اینکه تحلیل روانی حقیقت و واقعیت، تنها به میزان محدودی امکان‌پذیر است. نظریه‌ی اسخیلوس، فاقد جنبه‌ی شخصی نیست، بلکه *فراشخصی‌*ست، او همزمان هم به تقدیر و هم به مسئولیت اخلاقی معتقد است.

قهرمان تراژیک اسخیلوس، خودمختارانه و بدون توجه به ماهیت چیزها، جسور و جرئت‌مند است؛ و در نتیجه، به‌سوی نابودی و فنا می‌رود. مرگ، رنجوری و زمان، حقایقی هستند که احاطه‌مان کرده‌اند و در زمان مقررشان، ما را به پایین می‌کشند.

تا همین جا هم دیوآسایی از نگاه اسخیلوس، هم عینی و هم ذهنی‌ست و این همان مفهومی‌ست که من در این کتاب به‌کار گرفته‌ام. مشکل همواره این است که باید هر دو روی دیوآسایی را با هم دید و این یعنی مشاهده‌ی پدیده‌ها به‌مثابه‌ی تجربه‌ی درونی فرد بدون نفی روان‌شناختی رابطه‌ی ما با طبیعت، تقدیر و با زمینه‌ی وجودی‌مان. اگر دیوآسایی کاملاً عینی باشد، با خطر لغزش به‌سوی این خرافه مواجه می‌شوید که انسان به‌سادگی قربانی نیروهای بیرونی‌ست. از سوی دیگر، اگر آن را صرفاً ذهنی بدانید، شروع می‌کنید به تحلیل روان‌شناختی دیوآسایی؛ همه‌چیز را یک فرافکنی تلقی می‌کنید و در نتیجه همه‌چیز سطحی‌تر و سطحی‌تر به نظر می‌آید؛ بدون نیروی طبیعت به آخر خط می‌رسید و شرایط عینی هستی مانند رنجوری و مرگ را نادیده می‌گیرید. این راه دوم به ساده‌سازی بیش از اندازه‌ی خودمدارانه منجر می‌شود. با گرفتار شدن در چنین خودمداری‌ای، حتی امید نهایی‌مان را هم از دست خواهیم داد. عظمت اسخیلوس در این است که هر دو روی مسئله را به روشنی می‌بیند و هردو را حفظ می‌کند. او آتنا را دارد که نزدیک به پایان نمایش *ارستیا*[1] به مردم توصیه می‌کند:

1- Oresteia

از هرج‌ومرج
و از سلطه‌ی بی‌چون‌وچرا...
مردمان مرا محفوظ دارا از پس دیوارهای‌تان کسی را نرانید
ای مقامات بالا؛ زیرا آنجا که ترس نیست
تنها ترس‌آوران می‌مانند، کدام موجود فانی دادگر خواهد بود؟[۱۵]

ولی در پایان سده‌ی شکوهمند پنجم قبل از میلاد، دیوآسایی حافظ استقلال عقلی انسان شده بود. یاور انسان بود در حرکت‌اش به‌سوی خودشکوفایی؛ وقتی نزدیک بود استقلال‌اش را از دست دهد، به او هشدار می‌داد. سقراط ـ که بهترین نمونه از این نوع نگاه است ـ هرگز یک خردگرای ساده نبود، بلکه به این دلیل می‌توانست استقلال عقلی‌اش را حفظ کند که پذیرفته بود پایه‌های آن در قلمرویی فراعقلی‌ست. و به همین دلیل بر پروتاغورث[۱] پیروز شد. سقراط به دیوآسایی باور داشت؛ هم رؤیاها و هم پیشگویی‌های دلفی را جدی می‌گرفت. او نه چشمانش را در برابر پدیده‌های دیوآسایی چون طاعون آتن در سال ۴۳۱ ق.م. و جنگ با اسپارتا می‌بست و نه مرعوب آن‌ها می‌شد. فلسفه‌ی سقراط سرچشمه‌های پویه‌نگری داشت که توانست آن را از خشکی و کسل‌کنندگی خردگرایی نجات دهد، در حالی که باورهای پروتاغورث دچار کاستی بود زیرا نیروهای پویه‌نگر و خردگریز موجود در ماهیت انسان را حذف کرده بود. دادز[۲] می‌نویسد فلسفه‌ی پروتاغورث که بر پایه‌ی مفهوم «انسان معیار همه‌چیز است» بنا شده بود، به طرز «رقت‌بار»ی خوش‌بینانه بود و او باید هنگام مرگ ـ در آغاز جنگ میان آتن و اسپارتا ـ مرد بسیار مغمومی بوده باشد.[۱۶]

دیوهای سقراط برای مردان متأخر دوران روشنگری مدرن، دردسرهای قابل توجهی ایجاد کرد. مبهوت‌کننده است تماشای تامس جفرسون[۳] ـ که در

۱ـ Protagoras : (۴۹۰ ق.م.-۴۲۰ ق.م.) از فیلسوفان یونانی پیش از سقراط ـم.

۲ـ E. R. Dodds: (۱۸۹۳-۱۹۷۹) محقق ایرلندی که کتاب‌هایی درباره‌ی فرهنگ یونانی تا زمان افلاطون به رشته‌ی تحریر درآورده است ـم.

3- Thomas Jefferson

اعتقادش به عصر خرد تازه‌کار است ـ در حال سبک و سنگین کردن این واقعیت که سقراط «تحت مراقبت و اندرزدهی یک فرشته‌ی نگهبان» بوده است. جفرسون با تأسفی که از دیدگاه ما پوچ و بی‌معناست، می‌نویسد: «چه بسیار از خردمندترین مردان ما که هنوز به حقیقت این الهامات باور دارند در حالی که در مقوله‌های دیگر کاملاً سالم و عاقلند» (!)[۱۷] و جان کوئینسی آدامز[1] هم به‌راستی سردرگم مانده بود: «به‌سادگی نمی‌توان گفت این [فرشته‌ی سقراط] حاصل خرافات است یا استعاری سخن می‌گوید. . . . مثال‌هایی که او از موارد شنیدن صدا می‌زند، امکان تعیین اینکه قصد مصلحت‌اندیشی و حسابگری داشته یا از افکار و احساسات درونی‌اش گفته را تقریباً غیرممکن می‌کند.»[۱۸]

نه، سقراط نه مصلحت‌اندیشی کرده و نه از افکار و احساسات‌اش گفته؛ و جفرسون و آدامز نتوانسته‌اند این واقعیت را نادیده بگیرند که سقراط کمتر از هر انسان دیگری خرافاتی بوده است. او گرچه استعاره به کار نبرده، ولی نمادین سخن گفته است. زیرا زبان نماد و اسطوره، تنها راه بیان چنین تجربه‌ی عمیقاً کهن‌نمونه‌ای‌ست که همه‌ی وجود آدمی را تحت تأثیر قرار می‌دهد. دیوآسایی به آن بُعدی از تجربه تعلق دارد که زبان استدلالی و خردمندانه، فقط قادر به بازگویی بخشی از ماجراست؛ اگر در زبان استدلالی توقف کنیم، توانایی‌های خود را تقلیل داده‌ایم. بنابراین افلاطون که هرجا فقط زبان نماد و اسطوره قادر به بیان معناست، با این زبان هم سخن می‌گوید، آن را به‌کار گرفته و نوشته است که خدا برای هر انسان، دیو و فرشته‌ی نگهبانی قرار داده و این همان رشته‌ای‌ست که انسان را به خدا متصل می‌کند. درک منظور سقراط برای ما که در عصر پساروشنگری و پسافرویدی «اید» را بررسی کرده‌ایم و انگیزه‌های «تاریک» و غیرمنطقی را نه‌فقط در الهام و خلاقیت، بلکه در تمامی اعمال انسان می‌شناسیم، آسان‌تر است.

1- John Quincy Adams

اکنون ما یکی‌شدن خیر وشر را که یونانیان در مفهوم دیو به آن رسیده بودند، درک می‌کنیم: پلی‌ست میان خدا و انسان و در هردو سهیم است. زیستن در هماهنگی با دیوهای خویش (eudaimonism یا سعادت در فلسفه‌ی ارسطو) دشوار ولی عمیقاً پرارزش است. عریان‌ترین شکل سائق طبیعی‌ست ولی سائقی‌ست که اگر انسان بر آن آگاه باشد، می‌تواند تا حدودی با آن یکی شود و هدایتش کند. دیوآسایی نقشه‌های صرفاً خردگرایانه را نقش بر آب می‌کند و انسان را به امکانات خلاقانه‌ای رهنمون می‌شود که پیشتر از وجودشان بی‌خبر بوده است. در استعاره‌ی افلاطون، به‌شکل اسب‌هایی نیرومند و نفیرکشنده تصویر شده که انسان باید تمام قدرت‌اش را به‌کار بگیرد تا مهارشان کند. و با اینکه انسان هرگز از این تعارض رها نمی‌شود، این تکاپو، منبعی از چارچوب‌ها و بالقوگی‌های کاستی‌ناپذیر در اختیارش می‌گذارد که هم به حیرت وامی‌داردش و هم مایه‌ی شادکامی‌اش است.

در دوره‌های یونان‌گرایی و مسیحی، جدایی دوگانه‌انگار میان دو وجه خیر و شر دیوآسایی بارزتر شد. اکنون جماعتی از ملکوتیان داریم که در دو اردوی جداگانه خیمه زده‌اند: شیاطین و فرشتگان که گروه اول جانب رهبرشان ابلیس را نگه می‌دارند و گروه دوم یاور و هم‌پیمان خدا هستند. گرچه این رویداد هرگز کاملاً توجیه نشده، قاعدتاً آن روزها انتظار داشته‌اند با این جدایی، کار انسان در مواجهه با شیاطین و پیروزی بر آن‌ها راحت‌تر شود.

ولی اگر این جدایی پیکار خیر و شر و تبدیل آن به شیاطین و فرشتگان برای پویه‌نگری اخلاقی یونانیان عصر یونان‌گرایی و اوایل دوران مسیحیت دستاوردی داشته، در مقابل چیزهای زیادی هم از دست رفته است. و آنچه از دست رفته، مهم است: مفهوم کلاسیک ارگانیسمی موجود[1] به عنوان آمیزه‌ای از امکانات نیک و ویرانگر. آغاز مشکل ریلکه از همین جاست: اگر دیوهایش ترکش کنند، فرشتگانش هم از او می‌گریزند.

1- being

واژه‌ی شیطان یا ابلیس از واژه‌ی یونانی *diabolos* می‌آید؛ در انگلیسی معاصر اصطلاح diabolic (شیطانی، بدجنس) رایج است. خیلی جالب است که واژه‌ی *diabolos* در اصل به‌معنای «از هم گسیختن یا جدا کردن یا دریدن» (*dia-bollein*) است.[۱۹] جذاب‌تر آنکه، diabolic متضاد واژه‌ی «نمادین یا symbolic» است. دومی از ریشه‌ی *sym-bollein* است و به‌معنای «به‌سوی هم کشیدن» به منظور یکی‌کردن و به‌هم‌پیوستن است. در این کلمات معانی فوق‌العاده‌ای در ارتباط با هستی‌شناسی خیر و شر هست. *symbolic* چیزی‌ست که به‌سوی هم می‌کشد، به هم می‌پیوندد و فرد را با خودش و با گروهش همبسته می‌کند؛ *diabolic* برعکس، چیزی‌ست که متلاشی می‌کند، از هم می‌درد و جدا می‌کند. هر دو این‌ها در دیوآسایی موجود است.

در اصل، یک فرشته‌ی مقرب یعنی شیطان «دشمن» نامیده شده است. او همانی‌ست که حوا را در باغ بهشت و مسیح را در کوهستان می‌فریبد. ولی وقتی دقیق‌تر می‌نگریم، می‌بینیم که شیطان چیزی بیشتر از یک دشمن صرف است؛ شیطان مار را ـ که به‌وضوح عنصر دیوآسای طبیعت به‌شمار می‌رود ـ با خود همدست می‌کند. شیطان در بهشت مظهر دیوآسایی شهوت و عطش دستیابی به قدرت به‌وسیله‌ی دانشی‌ست که انسان را «مانند خداوند» جاوید می‌کند. خداوند آدم و حوا را به‌خاطر خوردن میوه‌ی «درخت دانش خیر و شر» توبیخ کرد و نگران بود مبادا اکنون بخواهند از میوه‌ی درخت زندگی جاوید بخورند. ماجراهای بهشت و وسوسه‌های مسیح در کوهستان، در واقع تجسم نمادین امیال دیوآسای شهوت و قدرت‌اند و شیطان نمادی‌ست که مظهر این امیال دیوآسا قرار گرفته است.

وجود شیطان، لوسیفر[۱] و سایر نگاره‌های دیوآسا که هریک زمانی فرشته‌ی مقرب بوده‌اند، از لحاظ روان‌شناختی، ضروری‌ست. باید ابداع می‌شدند، باید آفریده می‌شدند تا کردار انسانی و آزادی را ممکن سازند. بدون وجود آن‌ها،

۱ـ نام شیطان پیش از شورش بر خدا که به‌معنای فرشته‌ی نور است ـم.

آگاهی معنا نداشت. زیرا هر اندیشه‌ای، همان طور که می‌آفریند، نابود می‌کند: برای تفکر درباره‌ی یک چیز، باید فکر دیگری را حذف کنم؛ «آری» گفتن به این، «نه» گفتن به آن و نیز تجهیز به سلاح «نه» در برابر تردید «آری»ست. برای درک یک‌چیز، باید چیزهای دیگر را کنار بگذارم. زیرا آگاهی به‌شیوه‌ی «این یا آن» کار می‌کند: همان طور که ویرانگر است، سازنده نیز هست. بدون نافرمانی و طغیان، آگاهی هم وجود ندارد.

پس این امید که با پیشرفت تدریجی به‌سوی کمال، می‌توان از شر شیطان یا هر «دشمن» دیگری خلاص شد، حتی اگر ممکن باشد، ایده‌ی سازنده و راهگشایی نیست. و روشن است که ممکن هم نیست. اینکه قدیسان خود را بزرگ‌ترین گناهکاران می‌نامیدند، حرفی پوچ و بی‌معنا نبود. هدف کمال‌پذیری، وصله‌ی ناجوری‌ست که از زبان تکنولوژی به اخلاق راه یافته و نتیجه‌اش سردرگمی و اختلال در هردو حیطه است.

یکی از مشکلات موجود با طرح‌واره‌ی کیهانی شیاطین و فرشتگان ـ که مشکلی هولناک هم هست ـ این است که فرشتگان آفریدگانی خوشایند و کسل‌کننده‌اند. طبق تعریف، فاقد جنس‌اند؛ اغلب شبیه کوپید یعنی پست‌ترین شکل اِروس هستند. به نظر می‌آید تنها کارشان این سو و آن سو پریدن برای رساندن پیغام و خبر است، نوعی اتحاد غربی ملکوتی. به‌جز چند فرشته‌ی مقرب مثل میکائیل، آفریدگانی نسبتاً ضعیف و ناتوانند. شخصاً هرگز نمی‌توانم جذابیتی در فرشتگان بیابم و جز به‌عنوان ضمائم زینتی صحنه‌ی یک نمایش بزرگ‌تر مثل حماسه‌ی کریسمس ببینم‌شان.

فرشتگان کسل‌کننده‌اند؟ بله، البته تا پیش از هبوط! تازه آن وقت است که جذابیت و گیرایی پیدا می‌کنند. لوسیفر، فرشته‌ی ازبهشت‌رانده‌شده، به قهرمان پرتکاپوی بهشت گمشده‌ی میلتون بدل می‌شود. وقتی فرشته شروع می‌کند به ابراز وجود مستقل ـ چه آن را غرور بنامیم چه سرپیچی از زانوزدن چه هرچیز دیگر ـ آن وقت است که نیرو می‌گیرد و توان جلب توجه و تحسین ما را می‌یابد.

وجود خویش، انتخاب خویش و شهوت خویش را ابراز می‌کند. اگر نمونه‌های نمادینی مثل لوسیفر را مظهر بعضی تمایلات مهم روان انسان بدانیم ـ میل به رشد: ماهیت تازه‌ای که در انسان زاده می‌شود و بعد او در دنیا به دنبال‌اش می‌گردد ـ این تأکید بر انتخاب مستقل قطعاً یکی از وجوه مثبت رشد خواهد بود. کودکی که برای مدتی طولانی یک «فرشته کوچولو» بوده، همانی‌ست که اکنون باید نگران‌اش باشیم؛ نوجوان در حال رشدی که یک «شیطان کوچک» به‌شمار می‌رود، دست‌کم گاهی اوقات توانایی پیشرفت در آینده را نوید می‌دهد.

فرشته‌ی هبوط‌یافته، فرشته‌ای‌ست که بخشی از قدرت دیوآسایی‌اش را بازیافته، نیرویی که در دوگانه انگاری لازم برای مواجهه با اسطوره‌های فروپاشنده‌ی دنیای غیرمسیحی باستانی، کاستی گرفته است. بنابراین حق با ریلکه است وقتی می‌خواهد هم فرشته‌ها و هم دیوهایش را حفظ کند چون هر دو ضروری‌اند. هر دو در کنار هم دیوآسایی را می‌سازند. و چه کسی می‌گوید دیوهای ریلکه به اندازه‌ی فرشتگانش و حتی بیش از آن‌ها در اشعارش نقش نداشته‌اند؟

جداسازی دیوها و فرشتگان در طول قرون وسطی ادامه یافت و واژه‌ای که اکنون برای دیوآسایی به‌کار می‌رفت، دیگر به‌وضوح «شیطان» بود. شهروندان قرون وسطایی دلباخته‌ی شیاطین‌شان بودند حتی وقتی این دیوها را محکوم می‌کردند. در غیر این صورت چه دلیلی داشت که این همه ناودان‌های کله‌اژدری[1]، جانوران در حال خنده با ظاهری شرور و اهریمنی و حیوانات گوناگون حجاری‌شده به‌دست استادکارانی که باید دیوآسایی را می‌شناختند تا چنین آثاری خلق کنند، از در و دیوار کلیساهای‌شان بالا برود؟ در این دوران پرشور، مردم به ماهیت «شیطانی» خود مفتخر بودند. ولی این قضیه مانع نشد که از شیوه‌ی آسان محکوم کردن دشمنان‌شان در جنگ‌های مذهبی و

۱ـ gargoyle: ناودانی به‌شکل صورت انسان یا حیوانات عجیب در بناها و کلیساهای قدیم، که از فلز یا سنگ ساخته و حجاری می‌شد-م.

به‌خصوص در شورش آلبیگاییها[1] بهره نبرند و آن‌ها را حزب شیطان ننامند. به نظر می‌آید انسان این تمایل ذاتی را دارد که غریبه، بیگانه وکسی را که با او متفاوت است، شیطان بنامد و خود را در زمره‌ی فرشتگان ببیند.

پروفسور ولفگانگ زاکر[2] اکتشاف دوباره‌ی دیوآسایی را به‌مثابه‌ی نیرویی که در تقسیم‌بندی خیر و شر نمی‌گنجد، «به فرقه‌ای از نوابغ خردگریز در پایان سده‌ی هجدهم»[۲۰] نسبت می‌دهد. این ابراز مخالفتی بنیادین بود با روشنگری و نظام فکری سودجویانه‌ی طبقه‌ی متوسط و اعتراضی بود به الهیات اخلاق‌باور و عقل‌باور غالب در آن زمان. پروفسور زاکر با استدلالی محکم در این باره می‌نویسد:

> پیش‌شرط اجتماعی این ابراز مخالفت، فروپاشی نظام اجتماعی کهنه و پیدایش طبقه‌ای حاشیه‌ای از هنرمندان بود که دیگر صرفاً استادکارانی ماهر نبودند. در این زمان بود که لقب «هنرمند» به زبان‌های گوناگون رایج شد، لقبی که به‌معنای پیشه و حرفه‌ی خاصی نبود، بلکه شیوه‌ای از زندگی بود خارج از رتبه‌بندی ارزش‌های اجتماعی و اقتصادی. . . . از این دیدگاه، هنرمند فقط کسی نبود که کار با قلم‌مو یا مغار را آموخته باشد یا بتواند به‌واسطه‌ی پشتکار و تمرین، آلات موسیقی متفاوتی بنوازد، بلکه دیگر نیرویی ماورای طبیعی به او اعطا شده بود: نبوغ داشت یا حتی خودش «یک نابغه» بود. . . . نه‌تنها کردارش با هنجارهای پذیرفته‌شده‌ی رفتاری همخوانی نداشت، بلکه آثارش کیفیتی فراانسانی داشت که آن‌ها را در مقایسه با آثار دیگران، بی‌نظیر می‌کرد. . . . بنابراین، دسته‌بندی‌های معمول خیر و شر یا سودمند و بی‌فایده برای نابغه کاربرد ندارد. آنچه می‌کند و آنچه مایه‌ی رنجش می‌شود، سرنوشت اوست. او به دلیل اینکه هنرمندی خارق‌العاده‌ست، نابغه محسوب نمی‌شود، بلکه برعکس، چون نبوغ دارد، هنرمند است.[۲۱]

۱ـ albigensian: پیروان کیش کاتاری در آلبیگا؛ فرقه‌ای مسیحی در جنوب فرانسه که در سده‌های دوازدهم و سیزدهم شهرت یافت و بعدها به جرم ارتداد سرکوب شد.-م.

2- Wolfgang Zucker

گوته در آستانه‌ی سالمندی دلباخته‌ی دیوآسایی بود و به تفصیل از آن سخن گفت. معتقد بود آنچه در اینجا دخیل است، طبیعت صرف نیست، بلکه سرنوشت هم هست؛ فرد را به ملاقات‌هایی مهم رهنمون می‌کند ـ مانند دوستی خودش با شیلر ـ و انسان‌هایی بزرگ می‌آفریند. برای مشاهده‌ی حقانیت تجربی این دیدگاه، فقط کافی‌ست به یاد آوریم که بزرگی عبارت است از قرار گرفتن موجود در «مکان درست و در زمان درست»؛ عبارت است از برخورد میان یک انسان با ویژگی‌های خاص و نیازهای خاص یک زمانه. مردمان صاحب‌قریحه از موقعیت تاریخی بهره می‌برند (رجوع شود به فرض تولستوی در *جنگ و صلح*) و به‌سوی بزرگی حرکت می‌کنند. مورد استفاده‌ی یک تاریخ قرار می‌گیرند، تاریخی که در اینجا کارکرد طبیعت را دارد. گوته خود را فردی توصیف می‌کند که در همان ابتدای مسیر زندگی‌اش دیوآسایی را کشف کرده و آن را مسئول سرنوشت خاص خویش دانسته است. دیوآسایی:

> . . . در طبیعت آشکار شده، جان می‌بخشد و جان می‌گیرد، با روح است و بدون روح، آنچه تنها در تضادها خود را نشان داده و درست به همین خاطر درک آن به کمک یک مفهوم ممکن نیست و از آن کمتر، احتمال گنجیدن‌اش در یک واژه است. . . . گویی تنها در ناممکن‌ها لذتی می‌یابد و ممکن‌ها را با تحقیر از خود می‌راند.

من این اصل را که گویی همه‌ی اصول را تحت تأثیر قرار می‌دهد و آن‌ها را از هم می‌گسلد و به هم می‌پیوندد، به افتخار پیشینیان و همه‌ی کسانی که به‌نوعی از آن آگاه شده‌اند، دیوآسایی نام داده‌ام.[۲۲]

مردان بزرگ وقتی در عمل با آن رویاروی شده‌اند، تا مرز فروپاشی پیش رفته‌اند. برای گوته، «شعر و موسیقی، مذهب و شور وطن‌پرستی در نبردهای آزادی‌بخش، ناپلئون و لرد بایرون، همگی دیوآسا بوده‌اند.» در پایان خود زندگی‌نامه‌اش می‌نویسد:

> با اینکه دیوآسایی قادر است خود را به استثنایی‌ترین شکل حتی در جانوران آشکار کند، در اصل با انسان مرتبط است. مظهر نیرویی‌ست که اگر با نظم اخلاقی جهان در تضاد نباشد، دست‌کم هدفی متضاد با آن دارد؛ آن‌گونه که می‌توان یکی را تار و دیگری را پود جهان نامید. . . . دیوآسایی شگفت‌انگیزترین چهره‌اش را در برخی انسان‌ها آشکار می‌کند. در مسیر زندگی‌ام، این مجال را داشته‌ام که چند مورد را از دور یا نزدیک مشاهده کنم. آن‌ها همیشه مردانی با ذهن یا استعداد برتر نبوده‌اند، به‌ندرت خود را با خلوص قلب‌های‌شان معرفی کرده‌اند. با وجود این، نیرویی شگرف از آنسان تراوش می‌کند، قدرت شگفت‌انگیزشان بر تمامی مخلوقات دیگر و حتی عناصر احاطه دارد؛ کسی نمی‌تواند بگوید تأثیرشان تا کجا می‌رسد.[۲۳]

گوته در شیفتگی نسبت به دیوآسایی، نه مانند رمانتیک‌ها کورکورانه تحسین‌اش می‌کند و نه مثل خردگرایان، مردود می‌شماردش. نوعی اشراف‌سالاری برای دیوآسایی پدید آورده است: بعضی انسان‌ها برگزیده شده‌اند که بارش را تا حدود زیادی بر دوش کشند و بعضی دیگر نه. به اندازه‌ی «سرمستی[۱]» نیچه و *خیزش حیاتی*[۲] برگسون[۳] غیرعقلانی‌ست. مردان بزرگی که دیوآسایی وجه تمایزشان است، شکست‌ناپذیرند تا زمانی که با پشتوانه‌ی *نخوت*‌شان ـ ناچار ـ به طبیعت بتازند. ثابت شده که این مسئله عامل تباهی و نابودی‌شان است. ناپلئون به‌دست روس‌ها پایین کشیده نشد بلکه عامل اصلی همدستی روس‌ها با زمستان‌شان بود. اینجاست که مثالی از *اراده‌ی متناسب با دیوآسایی* را شاهد هستیم: آنچه را روس‌ها به‌واسطه‌ی قدرت خویش قادر به انجام آن نیستند، به‌کمک هماهنگ کردن اراده‌شان با طبیعت، وسعت سرزمین‌شان و سایر وجوه قلمروی همدستی انسان‌ها با طبیعت و انسان‌ها با سرنوشت‌شان، به‌دست می‌آورند. سپس این ماجرا مظهر ترکیب جَالبی می‌شود از عناصر انسانی‌ـطبیعی به‌نام «ژنرال وینتر[۴]».

1- Dionysian 2- élan vital 3- Bergson

۴ـ اصطلاحی رایج برای شکست‌های نظامی مهاجمان به روسیه به دلیل زمستان‌های سخت منطقه‌ـم.

پل تیلیش متفکری معاصر است که توجه ما را نسبت به دیوآسایی جلب کرد و مسئولیت اصلی طرح آن را در دنیای امروز ما بر عهده گرفت. دلیل جذابیت فراوانش برای روان‌پزشکان و روان‌شناسان همین است و هرجا سخنرانی می‌کند، صدها تن از آنان برای شنیدن سخنانش گرد هم می‌آیند. آن‌ها فقط به سخنان مردی خردمند و فاضل گوش نمی‌سپرند؛ به کسی گوش می‌دهند که دیوآسایی را «فراخوانده»، همان گونه که آن‌ها در کارشان به فراخوانی‌اش نیاز دارند. یک‌بار زنی اسکیزوفرنیک برای مشاوره نزد من آمد که سال پیش در آستانه‌ی فروپاشی روان‌پریشانه به پل تیلیش مراجعه کرده و تجربه‌اش از «دیوها» را با او در میان گذاشته بود. تیلیش با آرامش و بدون نگرانی گفته بود: «هرروز بین هفت تا ده صبح با دیوها زندگی می‌کنم.» این نگاه به کمک زن آمد و معتقدم علت اصلی زنده ماندنش محسوب می‌شد. عبارت تیلیش به او گفته بود که صرفاً به دلیل آنچه تجربه می‌کند، عجیب و غریب و «بیگانه» با نژاد انسانی نیست. مشکل‌اش، مشکلی انسانی‌ست که تنها شدت آن با مشکلات بقیه متفاوت است؛ زن توانسته بود پیوند و ارتباطی را با دنیا و انسان‌های اطراف‌اش حفظ کند.

ولی همیشه هم این طور نبود. وقتی تیلیش در سال ۱۹۳۳ بعد از آنکه از آلمان هیتلری تبعید شد، به این کشور آمد، بیشتر از موج رمانتیسم کاذبی می‌گفت که آلمان را درمی‌نوردید و اینکه چطور دانشجویان در کلاس‌هایش او را «زیادی خردگرا و منطقی» می‌دانستند. بعد از سفری که دوباره در تابستان سال ۱۹۳۶ به آلمان داشت، به نقل تجربیات‌اش در برابر گروهی در نیویورک پرداخت. چنان تحت تأثیر آینده‌ی نکبت‌بار آلمان قرار گرفته بود که به جنگلی در نزدیکی برلین رفته بود و در آنجا بود که هراس دیوآسایی در حال تکوین را تجربه کرده بود. («فقط ویرانه می‌بینم و ویرانه و ویرانه. گوسفندان در قصر پُتسندامر[1] خواهند چرید.») این در حالی‌ست که میانه‌ی دهه‌ی ۱۹۳۰ در امریکا، دوره‌ی

1- Potzendammer Platz

آزادی‌خواهی و جمهوری بود؛ آن روز کمتر شنونده‌ای با تیلیش هم‌عقیده بود. یک یزدان‌شناس اهل شیکاگو در حالی که از سالن خارج می‌شد، گفت: «ما بالاخره از شر شیاطین خلاص شده‌ایم و حالا تیلیش می‌خواهد دوباره آن‌ها را از پشت هر درختی بازگرداند!» خُب، بدترین پیش‌بینی‌های تیلیش در برابر آنچه در بربریت متمدن آلمان هیتلری اتفاق افتاد، زیادی خفیف و ملایم بود. در واقع، عصری که بعد از جنگ جهانی اول با این وعده آغاز شده بود که عصر «منطق تکنیکی» باشد، اکنون که به گذشته می‌نگریم، باید عصر دیوآسایی خوانده شود.

فروید ما را به درون دوزخ دانته‌ای نیروهای دیوآسا برد و با مشاهدات تجربی فراوانی که به ما عرضه کرد، نشان داد امیال دیوآسا تا چه حد جدی‌اند و چطور ناهنجاری فکری، روان‌نژندی، روان‌پریشی و جنون، حاصل انحراف این نیروهاست. فروید نوشت: «کسی که به‌اندازه‌ی من اهریمنی‌ترین دیوهای نیمه‌اهلی ساکن در سینه‌ی آدمیزاد را احضار کرده و فراخوانده باشد و در پی دست‌وپنجه‌نرم کردن با آن‌ها برآمده باشد، نمی‌تواند انتظار داشته باشد از این ستیز صدمه نبیند و جان سالم به‌در ببرد.»[۲۴] واژه‌ی «نیمه‌اهلی» که به نظر می‌رسد، با تردستی به‌کار گرفته شده، توصیف دقیقی‌ست از شکل انسانی دیوآسایی؛ کاملاً اهلی صفت فرشتگان است و اهلی‌نشده صفت دیوان و شیاطین؛ و ما ترکیبی از هردو هستیم. در روان‌درمانی، تن‌دادن به وسوسه‌ی گریز/از دیوآسایی تنها به دلیل خطرناک بودن آن، کارساز نیست. درمان مشکلات روان‌شناختی از این طریق، به «سازگاری» بی‌خاصیتی منجر می‌شود. در این حالت، درمان افراد، جاده‌ی سلطنتی‌ای‌ست که به دل‌زدگی و ملال ختم می‌شود. تعجبی ندارد که بیماران روان‌نژندی و روان‌پریشی را به «هنجار بودن» ترجیح می‌دهند زیرا در این هستی به‌کژراهه‌رفته، دست‌کم نیرو و سرزندگی سراغ کرده‌اند.

بی‌رحمی و خشونتی که فروید در زندگی می‌دید، خضوع‌اش در مواجهه با سرنوشت در کنار مباهات به هوشمندی خویش و امتناع از دلالی نیازهای انسان

برای قوت قلب دادن به خود، هیچ‌یک از این ویژگی‌ها ریشه در بدبینی ـ که اغلب به آن متهم می‌شود ـ نداشت، بلکه ناشی از حسی بود که کیفیت شوم هستی انسان و قطعیت مرگ در او ایجاد می‌کرد. این‌ها همه نمایانگر احساس یک نابغه نسبت به دیوآسایی‌ست.

در تأکید فروید بر «سرنوشت» و «تقدیر» و مفاهیمی چون لیبیدو، تاناتوس و سائق در نوشته‌هایش، می‌توان اشاراتی ضمنی به دیوآسایی یافت. در هر یک این معنای ضمنی را می‌توان دید که نیروهای ساکن در درون ما، قادرند ذهن‌مان را به تصرف خویش درآورند، می‌توانند «ابزار طبیعت» را به ما بازپس دهند، می‌توانند ما را به کارهایی بزرگ‌تر از خودمان وادارند. لیبیدو یا شهوت، سائقی طبیعی‌ست که روی تخیلات انسان کار می‌کند و می‌تواند همه جور دام برایش پهن کند، و درست زمانی که دراز می‌کشد و به خود اطمینان می‌دهد که این بار در برابر وسوسه‌ها ایستادگی کرده، بر خلاف برآوردش، بر او مستولی می‌شود و از او برای مقاصد غیرشخصی نژادش بهره‌برداری می‌کند. کنار نیامدن با این پدیده‌های روان‌شناختی گریزناپذیر به ناهنجاری ختم می‌شود. این همان تأکید فروید است که واقع‌بینانه، هوشمندانه و کارساز است به‌خصوص وقتی آن را در پس‌زمینه‌ی جدایی ویکتوریایی خود از طبیعت می‌نگریم. من می‌گویم دیوآسایی «معنای ضمنی» این مفاهیم است؛ برای مثال لیبیدو بیان خود را دارد و می‌میرد. بعد از آن اِروس است که در برابر غریزه‌ی مرگ و در پیکار زندگی نیروی هم‌پیمان ما می‌شود. لازم است اِروس در قامت دیوآسایی‌ای که نجات‌بخش روز است، از در وارد شود. اینجاست که فروید به‌وضوح اِروس را به‌عنوان یک دیو احضار کرده است.

پروفسور مورگن دیدگاه موشکاف و سخت‌گیرانه‌ی فروید درباره‌ی عشق را با متفکران مثبت‌اندیشی[1] مقایسه کرده که وعده‌هایی واهی به انسان امروزی

1- positive thinkers

می‌دهند. «نه "هنر عشق ورزیدن" فروم‌وار، نه ورزش‌های سلامت ذهن، نه فن‌آوری آسان‌گیر فایده‌باور . . . [از دیدگاه فروید] هیچ‌یک صلح را بر زمین و نیکخواهی را بر انسان حکمفرما نمی‌کنند. دلیل‌اش هم صریح و اساسی‌ست: ما انسان‌ها دانه‌های ویرانی خود را در درون خویش حمل می‌کنیم و مدام در حال تغذیه‌ی آن‌ها هستیم. ما باید همان طور که عشق می‌ورزیم، متنفر باشیم. باید خود و همتایان‌مان را نابود کنیم همان طور که باید بیافرینیم‌شان و از ایشان حفاظت کنیم.»[۲۵]

عشق و دیوآسایی

هرکس در عین تجربه‌ی فردیت و تنهایی خویش، در آرزوی یکی‌شدن با دیگری‌ست. از ته دل می‌خواهد در رابطه‌ای شگرف‌تر از خویش سهیم شود. در حالت عادی، می‌کوشد تا از طریق نوعی عشق بر تنهایی‌اش غلبه کند.

اوتو رنکِ روان‌درمانگر در جایی گفته علت مشکلات همه‌ی زنانی که به او مراجعه کرده‌اند، این بوده که همسران‌شان به اندازه‌ی کافی خشن نبوده‌اند. به‌رغم ساده‌سازی بیش از اندازه‌ی این جمله، یک نکته‌ی افشاگرانه در آن است: کشت‌وکار عقیمانه در سکس می‌تواند ما را چنان خودکامه و بی‌اعتنا به دیگران کند که نیروی ساده‌ی عمل جنسی نابود شود و زن لذت حیاتی و بنیادین دریافت، باربرداشتن و حمل را از دست بدهد. «گاز گرفتن عاشقانه» ــ لحظه‌ی پرخاش‌جویی و تهاجم که معمولاً در لحظه‌ی ارگاسم اتفاق می‌افتد ولی ممکن است در تمام طول عشق‌ورزی ناگزیر باشد ـ از لحاظ روان‌شناختی، کارکردی سازنده دارد و همان قدر که برای مرد پرمعناست، به همان اندازه و گاه بیشتر برای زن لذت‌بخش است.

فرد نیازمند ابراز وجود، ظرفیت ایستادن بر پاهای خود و تصدیق وجود خویش است تا نیروی لازم برای قرار دادن خود در یک رابطه را به‌دست آورَد. فرد باید چیزی برای هدیه کردن داشته باشد و بتواند آن را هدیه کند. البته این

خطر هم وجود دارد که بیش از اندازه بر خود تأکید کند و این اعتقاد شکل بگیرد که فرد به تسخیر یک دیو درآمده است. ولی با صرف‌نظر کردن از ابراز وجود، نمی‌توان از این وجه منفی گریخت. زیرا اگر فرد قادر به ابراز وجود خویش نباشد، قادر به برقراری یک رابطه‌ی اصیل نخواهد بود. یک رابطه‌ی منطقی پویا ـ وسوسه می‌شوم آن را یک تعادل بنامم ولی در واقع تعادل نیست ـ یک بده‌بستان مداوم است که فرد در آن ابراز وجود می‌کند، پاسخ مثبتی در دیگری می‌یابد، بعد احتمالاً بیش از اندازه ابراز وجود می‌کند، یک «نه» از دیگری دریافت می‌کند، عقب‌نشینی می‌کند ولی صرف‌نظر نمی‌کند، رابطه را به‌سوی شکل جدیدی سوق می‌دهد و راهی پیدا می‌کند که برای تمامیت دیگری قابل قبول است. این استفاده‌ی سازنده از دیوآسایی‌ست. نوعی ابراز فردیت خویش در رابطه با فردی دیگر است. همواره بر مرز استثمار جفت و شریک رابطه قدم برمی‌دارد؛ ولی بدون آن، هیچ رابطه‌ای سرزنده و پرشور نخواهد بود.

دیوآسایی در جای صحیح‌اش، میلی‌ست شدید برای حرکت به سوی دیگری، زادوولد به‌وسیله‌ی سکس، آفریدن و تمدن‌سازی؛ مایه‌ی شادی و ازخودبیخودی‌ست یا فقط یک دلگرمی ساده است در این جهت که ما اهمیت داریم، می‌توانیم بر دیگران اثر بگذاریم، به آنان شکل دهیم و نیرویی را به‌کار بگیریم که آشکارا مهم است. راهی‌ست برای اطمینان به اینکه ما ارزشمندیم.

وقتی دیوآسایی قدرت را کاملاً به دست می‌گیرد، وحدت خود و رابطه از هم می‌پاشد؛ واقعیتی که فرد هنگامی که می‌گوید: «هیچ کنترلی بر خود نداشتم، طوری رفتار می‌کردم که انگار در خوابم، نمی‌دانستم این منم که دارم این کار را می‌کنم.»، به آن اعتراف می‌کند. دیوآسایی نیروی بنیادینی‌ست که فرد را از وحشت «خود نبودن» از یک سو و وحشت عدم ارتباط و فقدان کشش حیاتی نسبت به فردی دیگر از سوی دیگر، نجات می‌دهد.

زنی که در فصل قبل از او سخن گفتیم و عاشق یک تعمیرکار خودرو شده بود به من گفت که شوهرش همیشه «عصرها در گوشه‌ای از خانه کز می‌کرد و با

قیافه‌ی شرمنده منتظر می‌شد تا من به بستر بروم.» گرچه می‌توان فهمید چرا غرور شوهر تا این درجه سقوط کرده، این را هم درک می‌کنیم ترک چنین مردی برای زن چه رهایی بزرگی بوده و چه نعمتی به‌شمار می‌رفته زیرا پرخاشگری شهوانی تعمیرکار تحت تأثیر چنین دوسوگرایی و تردیدی قرار نداشت.

از لحاظ زیست‌شناختی، ابراز پرنشاط دیوآسایی در مرد، خود را به‌صورت نعوظ نشان می‌دهد: پدیده‌ای که به‌خودی‌خود افسونگر است و اگر زن به آن علاقه‌مند باشد، هنگام وقوع‌اش، دچار وسوسه‌ی شهوانی می‌شود. (اگر علاقه‌مند نباشد، مشمئز می‌شود و پس می‌کشد و همین ثابت می‌کند که نعوظ، دارای نیرویی هیجانی‌ست.) نعوظ به‌خودی‌خود چنان نماد ارزشمندی از دیوآسایی‌ست که یونانیان باستان ظروف‌شان را با نقوشی از ساتیر[1]‌های رقصنده‌ی در حال نعوظی پرافتخار در یک جشن مذهبی دیونیزوسی تزئین می‌کردند. کافی‌ست مردان مسحورشدگی خویش را در برابر کیفیت جادویی نعوظ آلت‌شان به‌عنوان یک پسربچه به خاطر آورند که احتمالاً بدون دلیل آگاهانه‌ی خاصی اتفاق افتاده و احساس فوق‌العاده‌ای را در آنان ایجاد کرده بود. تأکید دیوآسای مشابهی ـ گرچه احتمالاً با وضوح زیست‌شناختی کمتر نسبت به مرد ـ در زن وجود دارد که برای نشان دادن ظرفیت شهوت تمام‌عیار نسبت به مردش ضروری‌ست و نشان می‌دهد مرد را می‌خواهد و با ظرافت به مرد نیز می‌فهماند که می‌خواهدش. هم مرد و هم زن به این ابراز وجود نیازمندند تا میان جدایی‌شان پلی بزنند و با هم یکی شوند.

در اینجا حتی ذره‌ای هم برای بازگشت به روابط جنسی زمخت و بدوی چانه نمی‌زنم. دلم هم نمی‌خواهد مرد یا زن هنوز جوانی را که برداشت‌اش از خشونت، اصرار صرف بر خواسته‌هایش از شریک جنسی‌اش است، دلداری دهم. من واژه‌ی خشونت را به‌معنای سالم آن به‌کار می‌برم یعنی ابراز وجودی که از قدرت

۱ـ satyr: در اسطوره‌های یونان، موجودی با سرو سینه‌ی انسان و دست و پا و شاخ و گوش بز.ـم.

سرچشمه می‌گیرد و نه از ضعف و پیوندی جدایی‌ناپذیر با حساسیت و مهربانی دارد. ولی در عین حال این بحث را هم مطرح می‌کنم که ما وجوه مهمی از مسائل جنسی را به دلیل پرداخت بیش‌از حد به عشق جنسی حذف کرده‌ایم و در معرض این خطر هستیم که دقیقاً همان چیزی را از دست بدهیم که برای به‌دست‌آوردن‌اش برنامه‌ریزی کرده‌ایم.

موضوع جالبی که همواره افراد را در حین درمان غافلگیر می‌کند این است که پس از پذیرش خشم، عداوت و حتی تنفرشان نسبت به همسر و سرزنش او در تمام طول جلسه، جلسه را با احساس عشقی نسبت به این شریک زندگی به پایان می‌برند. بیمار ممکن است در تب‌وتاب احساسات منفی بسوزد ولی ناخودآگاه تصور می‌کند چون این احساسات را مثل آدم‌های شرافتمند نزد خود نگه داشته، عملاً فروکش کرده‌اند؛ ولی درمی‌یابد که همزمان با فرونشاندن خشم‌اش، عشقی که به این شریک زندگی داشته را هم واپس رانده بوده است. این موضوع از شدت وضوح به یک اصل درمانی بدل شده است. دکتر لودویگ لفبر[1] آن را «درخودگنجاندن منفی‌ها» می‌نامد که اگر بخواهیم احساسات مثبت را بیرون بکشیم، برخورد با آن ضروری‌ست.

آنچه در اینجا رخ می‌دهد چیزی بیش از این واقعیت است که آگاهی انسان با قطبیت و دوگانگی کار می‌کند: تا وقتی منفی‌ها بیرون نیامده‌اند، مثبت‌ها را نمی‌توان بیرون کشید. به همین دلیل است که در روان‌کاوی، منفی‌ها تحلیل می‌شوند با این امید که بعد از آن مثبت‌ها بتوانند جای خود را به‌دست آورند و این امید اغلب محقق شده و به‌صورت یک اصل درآمده است. این موضوع در رویارویی با دیوآسایی و پذیرش آن، ارزشی راهگشا دارد. زیرا از یاد نبریم که «اِروس یک دیو است»؛ اِروس علاوه بر عشق، با نفرت نیز سروکار دارد، با چیزی سروکار دارد که هستی بهنجار ما را به تکاپو و تکان وامی‌دارد؛ خرمگسی‌ست که

1- Ludwig Lefebre

برای همیشه بیدار نگه می‌داردمان. اِروس دشمن نیروانا (رستگاری) یعنی آرامش بی‌جان و ازنفس‌افتاده است. عشق و نفرت دو قطب مخالف هم نیستند؛ آن‌ها با هم حرکت می‌کنند به‌خصوص در دوره‌های گذار مانند دوران ما.

بحث‌انگیزترین نمایش سال‌های اخیر برادوی[1] و سراسر کشور، نمایشی‌ست سه‌ساعته از سلاخی عاطفی دو زوج به‌دست یکدیگر با عنوان *چه‌کسی از ویرجینیا وولف می‌ترسد؟* اینکه تماشاچیان در طول اجرای طولانی این نمایش بر صحنه معذب بودند را می‌شد از خنده‌های عصبی یا تردیدشان در اینکه بخندند یا نه، دریافت؛ ولی اینکه به‌شدت تحت تأثیر نمایش قرار گرفته بودند از این هم واضح‌تر بود. (باید یادآوری کنیم همان طور که بسیار گفته شده، نسخه‌ی سینمایی این نمایش به‌شکلی افراطی تعدیل شد و با تأکید بر بازی عاشقانه‌ی جرج و مارتا در ابتدای فیلم و پیش از شروع سلاخی، به تماشاگران‌اش احساس پشتگرمی بیشتری در برابر دیوآسایی می‌داد.)

جذابیت این نمایش در چه بود؟ معتقدم این نیرو ناشی از این واقعیت بود که *آرزوها، افکار و احساسات مرتبط با دیوآسایی را که در هر ازدواجی وجود دارد، ولی تقریباً همیشه در جامعه‌ی طبقه‌ی متوسط ما انکار می‌شود، افشا می‌کرد.* آنچه مسحور و میخکوب‌مان می‌کرد این بود که همراه با تقلای یکی از هنرپیشگان این نمایش که مثل مار کبرا به خود می‌پیچید، امیال دیوآسای ما نیز ـفراگیر و واضحـ بر صحنه عریان می‌شد. زوج اصلی یعنی جرج و مارتا، در زیر سبعیت عاطفی‌شان، کمی عشق نسبت به یکدیگر داشتند ولی از آن و از مهربانی خود می‌ترسیدند. نمایش از این جهت، انسان غربی امروزی را به شیوه‌ای نافذ به‌تصویر می‌کشد. زیرا ما هم از امیال دیوآسای‌مان می‌ترسیم و هم از احساسات لطیف‌مان که البته این دو، دو وجه یک چیزند. اینکه بتوانیم ظرفیت عشق لطیف را تجربه و زندگی کنیم، نیازمند رویارویی با

۱ـ تماشاخانه‌ی معروف واقع در خیابان برادوی شهر نیویورک-م.

دیوآسایی‌ست. این دو متضاد به نظر می‌رسند، ولی اگر یکی انکار شود، دیگری هم از دست می‌رود.

البته این نمایش *شکلی* مهم و معنی‌دار به دیوآسایی بخشید و از این راه، آن را *متعالی* کرد و این وظیفه‌ی هر اثر هنری خوب است. اصلاً به همین دلیل است که وقتی دیوآسایی در هنر عرضه می‌شود، به خود اجازه می‌دهیم آن را بپذیریم. نمایش در چند سطر آخرش، محتوای پیکار را هم تعالی می‌بخشد (گرچه موضوع سوژه بیشتر برای شکل هنر اهمیت دارد تا تعالی هنری). در پایان جرج و مارتا می‌توانند چیزی را با هم *اراده* کنند و به همین دلیل است که کارگردان، آن را یک نمایش «اگزیستانسیال» دانسته است. آشکارا به این دلیل می‌توانند اراده کنند که در فرایند کشمکش، شبح پسر خیالی و جادویی خود را کشته‌اند. ولی اینکه واقعاً قدمی برخواهند داشت یا نه، نمی‌دانیم؛ فقط می‌دانیم که افشای کشمکش‌شان بر صحنه، بر روان تماشاگران متمدن طبقه‌ی متوسط شلاق می‌زند.

کافی‌ست رویدادهای هولناک و تکان‌دهنده‌ی نمایش‌نامه‌های یونان باستان را به‌خاطر بیاوریم. مدهآ فرزندانش را قطعه‌قطعه می‌کند، اُدیپ چشمان خود را از حدقه در می‌آوَرد، کلی‌تم‌نسترا همسرش را به قتل می‌رساند و خود به‌دست پسرش به قتل می‌رسد. دیوآسایی را می‌توان در قلب آثار بزرگ کلاسیک که به‌قول ارسطو «تماشاگران را در دریغ و وحشت فرو می‌بُرد»، به عریان‌ترین شکل ممکن مشاهده کرد. ولی رویدادهای نمایش‌های یونانی که مو بر تن انسان راست می‌کنند، همیشه بیرون صحنه رخ می‌دادند و با فریادها و موسیقی‌های متناسب به تماشاگر تفهیم می‌شدند. این چندین فایده دارد: دقیق است به این معنا که دیوآسایی عموماً با ظرافت در پشت صحنه‌ی زندگی ما یعنی در نیمه‌آگاه و ناخودآگاه روی می‌دهد. ما همکاری را که در یک جلسه‌ی کمیسیون با ما بحث می‌کند، به قتل نمی‌رسانیم؛ فقط در خیال‌پردازی‌مان می‌بینیم که از سکته‌ی قلبی می‌افتد و می‌میرد. ضمناً یونانیان باستان علاقه‌ای به وحشیگری و ملودرام

نداشته‌اند؛ می‌دانستند که این گونه صحنه‌ها ارزش هنری کار را نابود می‌کند. نمایش‌نامه‌نویس باید *معنای* قتل را با نمایش‌اش برساند نه هیجان حاصل از آن را.

به خود جرئت می‌دهم و یکی از دلایل عمده‌ای را که باعث شد یونانیان باستان تا آن اندازه ببالند و به چنان بلندایی از تمدن برسند، جسارت و گشادگی‌شان در رویارویی با دیوآسایی می‌دانم. آنان در شورمندی و اِروس و نیز در دیوآسایی که پیوندی گریزناپذیر با آن‌ها دارد، به اوج رسیدند. آنان با شور و شوق و رغبت، می‌گریستند، عشق می‌ورزیدند و آدم می‌کشتند. این روزها بیماران در طول درمان اغلب به چشم‌انداز عجیب یونان باستان اشاره می‌کنند که در آن انسان‌های *نیرومندی* چون اُدیسه یا پرومتئوس می‌گریند. ولی یونانیان به‌دلیل توانایی‌شان در رویارویی مستقیم با دیوآسایی به‌جای توسل به دفاع خوداخته‌گرانه‌ی انکار و واپس‌رانی در انسان امروزی، توانستند به این باور برسند که جوهر فضیلت (arête) برای یک انسان آن است که شورمندی‌هایش را مسئولانه برگزینند به جای آنکه به‌وسیله‌ی آن‌ها برگزیده شود.

رویارویی با دیوآسایی به چه معناست؟ عجیب است ولی سه‌ربع قرن پیش، ویلیام جیمز، دریافتی شهودی از دیوآسایی و نحوه‌ی کنار آمدن با آن داشته است.

این دقیقاً بدی عمل است که به آن جاذبه‌ای سرگیجه‌آور می‌دهد. ممنوعیت را که بردارید، جذابیت هم از میان می‌رود. در روزهای دانشجویی‌ام، دانشجویی خود را از یکی از پنجره‌های بالایی ساختمانی در دانشکده به بیرون پرتاب کرد و نزدیک بود بمیرد. دانشجوی دیگری که از دوستان من بود، برای رسیدن به اتاقش هر روز باید از جلو آن پنجره می‌گذشت و دچار وسوسه‌ی رعب‌آوری شده بود که همان عمل را تکرار کند. چون کاتولیک بود موضوع را با سرپرست‌اش در میان گذاشت و وقتی شنید: «بسیار خوب! اگر لازم است، باید این کار را بکنی. برو جلو و بپر»، فوراً میل‌اش فروکش کرد. سرپرست می‌دانست چطور یک ذهن بیمار را تیمار کند.[۲۶]

بهتر است نمونه‌ای از روان‌درمانی بیاورم که فرد در آن، به تسخیر موقعیتی نه چندان دیوآسا یعنی تنهایی درمی‌آمد. در این بیمار، حملات حاد احساس تنهایی که به سراسیمگی منجر می‌شد، شایع بود. در حملات سراسیمگی‌اش، زمان و مکان را گم می‌کرد و نمی‌توانست به حس‌اش از زمان اعتماد کند و در تمام مدتی که تنهاییَ ادامه پیدا می‌کرد، در واکنش‌هایش نسبت به دنیای خارج، کرخت و کند می‌شد. ویژگی شبح‌مانند این تنهایی با این واقعیت آشکار می‌شد که به محض زنگ خوردن تلفن یا شنیدن صدای پای کسی که از راهرو پایین می‌آمد، از بین می‌رفت. مأیوسانه می‌کوشید با این حملات مبارزه کند ـ همان طور که همه‌ی ما می‌کوشیم ـ و این تعجب‌برانگیز نیست چون تنهایی حاد یکی از دردناک‌ترین و رنج‌آورترین اضطراب‌هایی است که انسان دچارش می‌شود. بیماران اغلب می‌گویند دردش شبیه درد جسمانی شدید در قفسه‌ی سینه‌ست یا حس می‌کنند تیغی ناحیه‌ی قلب‌شان را می‌بُرد و از لحاظ روحی هم احساس کودکی را دارند که در جهانی رها شده که هیچ‌کس در آن زندگی نمی‌کند.

وقتی تنهایی آغاز می‌شد بیمار سعی می‌کرد ذهن‌اش را از آن دور کند و به افکار دیگری بپردازد، مثلاً خود را با کار مشغول کند یا به سینما برود، ولی هر فراری را که برمی‌گزید، آن تهدید فراموش‌نشدنی شیطانی که پشت سرش در هوا معلق مانده بود، همچون حضوری نفرت‌انگیز در انتظارش بود تا شمشیرش را در ریه‌های او فرو بَرَد.[۲۷] اگر به کار ادامه می‌داد، خنده‌ی اهریمنی را از پشت سر می‌شنید که ریشخندش می‌کرد با این یادآوری که ترفندش مؤثر واقع نخواهد شد؛ دیر یا زود خسته‌تر از همیشه، مجبور بود کار را متوقف کند و شمشیر بی‌درنگ از راه می‌رسید. یا اگر به سینما می‌رفت، هر بار که صحنه عوض می‌شد، قادر نبود از این آگاهی چشم بپوشد که درد فرساینده‌اش بلافاصله بعد از اینکه پا به خیابان گذاشت، باز می‌گردد.

ولی یک روز با این خبر نزد من آمد که کشف غافلگیرکننده‌ای کرده است. وقتی حمله‌ی حاد تنهایی داشت آغاز می‌شد، به این نتیجه رسید که سعی نکند

با آن بجنگد چون در هر حال، فرار هرگز کمکی به او نکرده بود. پس چرا آن را نپذیرد، با آن تنفس نکند و به‌سوی آن نرود به‌جای آنکه از آن بگریزد؟ با تعجب دید وقتی مستقیماً با تنهایی رودررو شد، از پا در نیامد. بعد انگار ترسش فروکش کرد. با جرئتی که تازه پیدا کرده بود، به تجسم موقعیت‌ها و یادآوری خاطراتی پرداخت که در گذشته احساس حاد تنهایی را در او پدید می‌آورد و همیشه به حمله‌ی سراسیمگی ختم می‌شد؛ و به این ترتیب، شروع کرد به فراخواندن تنهایی. ولی عجیب بود که تنهایی قدرت‌اش را از دست داده بود. هرقدر هم سعی کرد سراسیمه نشد. هرچه بیشتر به آن توجه کرد و خوشامد گفت، تجسم آن تنهایی دردناک تحمل‌ناپذیر که قبلاً تجربه کرده بود، ناممکن‌تر شد.

بیمار دریافته بود ـ و آن روز داشت به من هم یاد می‌داد ـ که تنهایی حاد را فقط زمانی احساس می‌کرد که از آن می‌گریخت؛ ولی وقتی به زبان استعاره، به «دیو» رو کرد، تنهایی هم از میان رفت. ولی استعاره نیست اگر بگوییم فرار پاسخی‌ست که دیوآسایی را از قدرت وسواس‌انگیز آن مطمئن می‌کند. با این حال، هرقدر هم با نظریه‌ی هیجانات جیمزـلنج[1] [۲۸] موافق یا مخالف باشیم، قطعاً حقیقت دارد که اضطراب (یا تنهایی) تا زمانی که از آن می‌گریزیم، دست بالا را دارد.

اضطراب (تنهایی یا "اضطراب وانهادگی" دردناک‌ترین شکل آن است) چنان بر فرد غالب می‌شود که زمان و مکان را در دنیای عینی گم می‌کند. گم‌کردن دنیا، به‌معنای گم‌کردن خویش است و بالعکس؛ خود و دنیا با هم مرتبط‌اند. کارکرد اضطراب این است که ارتباط میان «خود» و «جهان» را نابود می‌کند به این معنا که قربانی را در زمان و مکان سرگشته می‌کند و تا زمانی که این سرگشتگی ادامه داشته باشد، فرد در حال اضطراب باقی می‌ماند. اضطراب دقیقاً به دلیل باقی ماندن همین سرگشتگی بر انسان غالب می‌شود. حال اگر فرد

1- James-Lange theory of emotions

بتواند دوباره موقعیت‌اش را تشخیص دهد ـ که فرد با این امید روان‌درمانی را آغاز می‌کندـ و دوباره خود را مستقیماً با جهان مرتبط کند، از لحاظ تجربی قادر خواهد بود با زنده‌شدن دوباره‌ی حس‌هایش، بر اضطراب غلبه کند. اصطلاحات تا حدودی انسان‌انگارانه[1] از کارم به‌عنوان یک درمانگر ریشه می‌گیرد و چندان نابجا هم نیست. گرچه هم‌ َمن و هم بیمار از ماهیت نمادین این اصطلاحات کاملاً آگاهیم (اضطراب «کاری» نمی‌کند همان طور که لیبیدو یا سائق‌های جنسی نمی‌کنند)، اینکه بیمار خود را در مصاف با یک «حریف» ببینند، اغلب کمک‌کننده است. در نتیجه به‌جای آنکه تا ابد صبر کند تا درمان، اضطراب‌اش را تحلیل کند و از میان بردارد، می‌تواند با برداشتن گام‌های عملی هنگام تجربه‌ی اضطراب ـمثل اینکه بایستد و از خود بپرسد در واقعیت یا در تخیلات‌اش چه اتفاقی مقدم بر سردرگمی و در واقع سرنخ اضطراب بوده‌ـ به درمان خودش کمک کند. بنابراین نه‌تنها در پستویی را که اشباح در آن پنهان شده‌اند، می‌گشاید، بلکه اغلب پس از آن می‌تواند گام‌هایی برای تطبیق دوباره‌ی خود با زندگی عملی بردارد مثلاً روابط انسانی جدید برقرار کند و کار جدیدی که به آن علاقه‌مند است، بیابد.

اجازه دهید همین طور که هنوز به این بیمار درگیر با تنهایی می‌نگریم، از خود بپرسیم وجه سازنده‌ی دیوآسایی‌اش که احتمالاً از مسیر درست منحرف شده، کجاست؟ او به‌عنوان انسانی حساس و بااستعداد، در تمامی حوزه‌های تجربه‌ی انسانی، به موفقیت‌های قابل توجهی رسیده بود به‌جز در حوزه‌ی صمیمیت فردی. از ظرفیت همدلی بین‌فردی و مهربانی زیادی برخوردار بود ولی درگیری ذهنی با خودش، بیشتر این استعداد را می‌مکید. نتوانسته بود از توانایی‌هایش برای برقراری ارتباط استفاده کند؛ نتوانسته بود خود را به دیگران بشناساند، با آن‌ها ارتباط برقرار کند، در احساسات و سایر وجوه تجربیات

1- anthropomorphic

فردی‌شان شریک شود، به‌رسمیت بشناسدشان و آن طور که برای ساختن یک رابطه‌ی بادوام ضروری‌ست، تصدیق‌شان کند. خلاصه آنچه نداشت و اکنون نیازمند آن بود، تمرین به‌کارگیری استعدادهایش بود در عشق ورزیدن به‌شیوه‌ای فعال یعنی توجه به رفاه و خوشبختی دیگری، شریک شدن در لذت و شعف «من» با «تو» و هم‌صحبتی صمیمانه با دوستانش. پس دیوآسایی در اینجا، در معنای سازنده‌اش و با ساده‌ترین تعریف، عبارت بود از توان و استعداد عشق‌ورزی فعال.

فصل ششم

گفت‌وگو[1] با دیوآسایی

اگر از میان تمامی شیوه‌های ممکن برای درک فرصت‌های پدیدآمده، یک‌بار به ذهن او [بیمار الکلی] خطور کند که یک میخواره‌ست و لاغیر و در هر شرایطی این فکر را رها نکند، دیگر بعید است مدتی طولانی در آن وضع بماند. کوششی که برای نامیدن خویش با *نامی* مناسب و درست به‌شکلی تزلزل‌ناپذیر به‌کار می‌گیرد، همان عمل اخلاقی نجات‌بخش اوست.

ویلیام جیمز، اصول روان‌شناسی

دیگر نمی‌توانیم طرح این سؤال چالش‌برانگیز را به تعویق بیندازیم که در غلغله‌ی صداهایی که از هر سو احاطه‌مان کرده، فرد از کجا بداند واقعاً دارد صدای دیوش را می‌شنود؟ «صداهای» درونی -که تجربه‌ای واقعی یا استعاری‌اند- به‌طرز مشهودی غیرقابل‌اعتمادند؛ می‌توانند هرچیزی به فرد بگویند. بسیاری از افراد صدا می‌شنوند، ولی تعداد ژاندارک‌ها خیلی کم است. بیماران اسکیزوفرنیک‌مان چه می‌شوند که صداها به آن‌ها دستور می‌دهند نیویورک را بمباران کنند؟

چه‌چیز مانع از آن است که نظریه‌ی دیوآسایی به هرج‌ومرج کشیده شود؟ و چطور می‌توان فرد را از تکبری حق‌به‌جانب حفظ کرد؟ چه‌چیز آن رقص

1- Dialogue

شوریده‌وار یوروبا را بیشتر به تجربه‌ای یکپارچه‌کننده تبدیل می‌کند تا به تسخیر دیوآسایی در آمدن؟

برای سقراط کاملاً عادی‌ست که بگوید دیوش به او گفته خرمگسی برای حکومت باشد و بعد رودرروی دادگاه بایستد. در واقع این نشانه‌ی کمال و صداقت اوست. ولی بَرای بسیاری از شهروندان برجسته‌ی آتن باید خیلی دشوارتر بوده باشد: تکبر محض برای فضولی در کار دیگران! شهروندان «خوب» وقتی او را نابودگر نظم و آرامش‌شان می‌خواندند، از امیال دیوآسای خویش سخن می‌گفتند همان طور که او وقتی رو در روی آنان می‌ایستاد، از زبان دیو خویش حرف می‌زد. و گویی این وضع به هرج‌ومرجی منجر می‌شد که هیچ ضابطه‌ای برای وحدت و یکپارچگی نداشت. دیوآسایی تعادل آگاهی را بر هم می‌زند و به سقراط میز خطابه‌ای می‌بخشد و نیازمند جایگاه مشابهی برای شهروندان «خوب» است. تعادل برهم‌زده‌شده خشم مردمان را نسبت به کسی که تعادل را به هم زده، برمی‌انگیزد حال چه سقراط باشد در آتن و چه یک روان‌کاو معاصر. هگل می‌نویسد:

> «سقراط مانند تمامی قهرمانانی که جهانی نوین می‌افرازند و ناچار موجب فروپاشی دنیای کهنه می‌شوند، یک نابودگر دانسته شد؛ او مظهر قالب نوینی بود که دنیای موجود را از هم می‌شکافت و سست می‌کرد.»[۱]

نگاه کنید که هگل سقراط را مظهر *قالبی نوین* می‌نامد؛ ما صرفاً با هیچ‌گرایی و پوچی رها نشده‌ایم. هگل با احترام به کشته‌شدن سقراط به‌دست آتنی‌ها، می‌افزاید:

> «نیرویی در درون‌شان بود که موجب شد مجازات‌اش کنند.»

گرچه از بخش اعظم این تضاد نمی‌توان اجتناب کرد، ولی این موضوع، مسئولیت ما را در تعیین معیاری برای قضاوت درباره‌ی دیوآسایی‌مان سنگین‌تر می‌کند.

گفت‌وگو و یکپارچگی

مهم‌ترین معیاری که دیوآسایی را از هرج‌ومرج محافظت می‌کند، *گفت‌وگوست*. در اینجا شیوه‌ی گفت‌وگوی بین‌فردی ـ که سقراط در یونان به اوج رسانیدش و در طول ۲۴ سده نسل‌به‌نسل منتقل شد تا به آشکال مختلف و تقریباً به‌وسیله‌ی همه‌ی روان‌درمانگران معاصر، مورد استفاده قرار گیرد ـ اکنون اهمیت پیدا می‌کند و به چیزی بیش از یک تکنیک محض بدل می‌شود. زیرا گفت‌وگو به این معناست که انسان در رابطه زندگی می‌کند. این واقعیت که گفت‌وگو اصلاً امکان‌پذیر است یا نه ـ در شرایط مطلوب به ما امکان می‌دهد یکدیگر را درک کنیم و در همان جایگاهی بایستیم که دیگری ایستاده است ـ خود نکته‌ی قابل توجهی‌ست. ارتباط پیش‌فرض جامعه است و جامعه به‌نوبه‌ی خود به‌معنای وجود یک اشتراک و همدلی میان آگاهی‌های افراد آن جامعه است. این دادوستدی‌ست پرمعنا که صرفاً وابسته به هوس‌بازی نیست بلکه وجه ذاتی ساختار رابطه‌ی انسانی‌ست.

بوبر اصرار دارد که زندگی انسان عبارت است از زندگی در گفت‌وگو؛ و با اینکه این نکته را به‌شکلی افراطی به یک نظریه بسط داده ـ می‌گوید خودمان را فقط در گفت‌وگو می‌توانیم بشناسیم ـ نیمه‌ی مهم و حیاتی حقیقت را به بیان درآورده است. تأکید بین‌فردی سالیوان بر اعتباربخشی توافقی نیز نشان‌دهنده‌ی اهمیت کانونی گفت‌وگو و برتری وجه تجربی بر خطابه‌ی صرف است. واژه‌ی *لوگوس* یا خرد *کیهانی* (ساختار پرمعنای حقیقت)، محور اصطلاح گفت‌وگو (dia-logos)ست. از لحظه‌ای که بتوانیم به‌شکلی هدفمند درباره‌ی دیوآسایی صحبت کنیم، در فرایند پیوند زدن آن به ساختار زندگی‌مان هستیم.

سقراط معتقد بود ما ساختار تجربه را از طریق گفت‌وگو درمی‌یابیم و کسی سرگردان و بی‌هدف، به این دنیا افکنده نشده است. او این مسئله را این طور به آتنی‌ها نشان داد که در گوشه‌ی خیابان، برده‌ی کاملاً بی‌سواد منو را واداشت قضیه‌ی فیثاغورث را صرفاً با سؤال پرسیدن اثبات کند (منو[1]، گفت‌وگوهای

1- Meno

افلاطون). سقراط (یا دقیق‌تر بگوییم، مفسرش، افلاطون) باور داشت حقیقت این قضیه از ابتدا در ذهن برده وجود داشته و در راستای اصل «ایده‌ها» و یادآوری آن‌ها، کافی بود «برانگیخته شود» و به حرکت درآید. ولی حتی اگر این طور استدلال کنیم که سقراط با سؤالات تلقینی، این قضیه را به ذهن او وارد کرده، باز به همان حقیقت در شکلی متفاوت می‌رسیم. یعنی ممکن است برده سؤالات را شنیده و آن‌ها را به‌طرز معنی‌داری کنار هم چیده است. درک و دریافت، به‌خصوص با توجه به *ساختار زبان* و کلی‌تر از آن، *ساختار روابط انسانی*، ممکن می‌شود.

حقیقت در درون هر فرد وجود دارد همان طور که در ساختارهای جهانی موجود است، زیرا ما خود در این ساختارها سهیم هستیم. *لوگوس* هم از قوانین عینی موجود در درون فرد می‌گوید و هم از قوانین ذهنی. بنابراین سقراط نسبیت‌گرا نبوده است. او در *آپولوژی* (*دفاعیه*) اعلام می‌کند: «من به خدایان باور دارم، باوری ژرف‌تر از باور آنانی که مرا متهم می‌کنند.»

این همان چیزی‌ست که به پشتیبانی همه‌ی جامعه از رقص در بومیان یوروبا اهمیت می‌بخشد. رقص فرد را با رشته‌های عمیق‌تری به همسایگان و دوستان پیوند می‌دهد، در حالی که تسخیر توسط دیوآسایی از سوی دیگر، او را به شکلی فزاینده از جامعه‌اش دور می‌کند. اولی دیوآسایی را شخصی و آگاهانه می‌کنند در حالی که دومی نه‌تنها دیوآسایی را در حالت ناخودآگاه نگاه می‌دارد، بلکه قطاری از واپس‌رانی‌های جدید را هم به حرکت درمی‌آورَد. دیوآسایی یکپارچه، همان طور که در دیالوگ نشان داده شده، فرد را به‌سوی نوعی ساختار جهانی معنا می‌راند. ولی در مقابل، برای آنکه فرد به تسخیر دیوآسایی درآید، لازم است دیوآسایی غیرشخصی باقی بمانَد. اولی فراعقلانی‌ست و دومی ـ به تسخیر دیوآسایی درآمدن ـ غیرعقلانی، و در صورتی به موفقیت می‌رسد که فرایند منطقی مهار شود. اولی نیروی حیات ناشی از دیوآسایی را برای استفاده‌ی «خود» در دسترس قرار می‌دهد؛ دومی دیوآسایی را به بیرون «خود» و بر چیزی یا کسی فرافکنی می‌کند.

معیار مهم دیگری که دیوآسایی را از هرج‌ومرج بازمی‌دارد، شیوه‌ی خاص خودسنجی آن است. برای آنکه به‌وسیله‌ی دیو خود راهنمایی شوید، باید تواضعی بنیادین داشته باشید. اعتقادات راسخ هر فرد، همواره وسیله‌ای برای بستن چشمان او و خودتحریف‌گری‌ست؛ واپسین خیال باطل هر فرد، آن است که بر اساس این تصور عمل کند که از هر خیال باطلی مبراست. در واقع، بعضی متخصصان معتقدند عبارت اصلی یونانی «خود را بشناس» به معنی آن است که «بدان فقط یک انسان هستی». یعنی همان طور که ما در روان‌کاوی می‌گوییم، آنچه باید «پذیرفت» یا «با آن کنار آمد»، میل کودکانه‌ی ماست به بازی در نقش خدا و نیاز همه‌جایی‌مان به اینکه طوری با ما رفتار کنند که انگار خداییم.[۲]

مفاهیم فرویدی مانند مقاومت و واپس‌رانی، تعاریفی هستند برای وصف دشواری جان‌فرسای «شناختن خویش». مفهوم سارتری «بی‌ایمانی» و «ایمان» هم توصیف دیگری‌ست: انتخاب میان صداقت با خود و فریب دادن خویش در مورد این واقعیت که همیشه برای خودتحریف‌گری کردارها و باورهای‌مان بهانه‌ای داریم. فردی که تصور می‌کند «ایمان» دارد، در همان لحظه «بی‌ایمان» است و تنها راه ماندن در «ایمان» این است که بدانی بی‌ایمانی؛ به عبارت دیگر بدانی مواردی از تحریف و خیال باطل در برداشت‌ها و استنباط‌هایت وجود دارد. مشکل اخلاقی فقط مسئله‌ی اعتقاد فرد به باورهایش و عمل به آن‌ها نیست زیرا باور انسان‌ها می‌تواند به اندازه و حتی بیش از عملگرایی صرف، فرمانروایانه و ویرانگر باشد. مشکل اخلاقی عبارت است از تقلای بی‌وقفه *برای یافتن باورهای خویش و پذیرش همزمان این واقعیت که همیشه در این باورها، مواردی از خودبزرگ‌انگاری و تحریف وجود دارد*. اینجاست که اصل تواضع سقراط برای روان‌درمانگران و هر شهروند اخلاق‌گرا لازم می‌شود.

معیار آخر برای صحت هدایت توسط دیوآسایی، پرسشی‌ست که در تعریف اولیه‌ی ما از دیوآسایی نهفته است: آیا راه پیشنهادی، به‌عنوان یک کلیت برای رسیدن به یکپارچگی فرد عمل می‌کند؟ آیا در بسط *معنای بین‌فردی* زندگی فرد

و زندگی کسانی که برایش مهم‌اند، نقشی ـ دست‌کم بالقوه ـ دارد؟ یک معیار مرتبط که برای هر داوری ارزشی ضروری‌ست، معیار جهان‌شمولی‌ست: آیا اگر سایرین (در اصل، همه‌ی انسان‌ها) این نوع عملکرد را در پیش بگیرند، معنای بین‌فردی گسترش خواهد یافت؟

باید دید اگر دیوآسایی در گفت‌وگو تجربه نشود، چه اتفاقی می‌افتد. نمونه‌های این وضعیت را در ملل در حال جنگ می‌توان دید. از آنجا که دیوآسایی در درون فرد و در گروهی که فرد به آن متعلق است، قابل‌پذیرش نبوده، به دشمن *فرافکنی* شده است. دیگر دشمن را به‌عنوان ملتی که به ایمنی و قدرت نیاز دارد، نمی‌بینند، بلکه شر است و مظهر شیطان؛ امیال دیوآسای خود*شان* را در او جای داده‌اند. (در امریکا، این حالت به این دلیل برانگیخته می‌شود که می‌خواهیم خود را کسانی بدانیم که اروپا یعنی جایگاه بی‌عدالتی، فقر، گناه و بی‌رحمی را ترک کرده‌ایم تا بتوانیم در این سوی اقیانوس اطلس، جامعه‌ای بسازیم مظهر عدالت، خوبی، ثروت و عشق برادرانه.) پس میل داریم هر کمونیست را یک شیطان ببینیم، با خدا همانندسازی کنیم و جنگ‌های‌مان را جهاد بنامیم. ما در این کشور، به‌نوبت، روس‌ها، ژاپنی‌ها و حالا ویتنامی‌ها را مظاهر شیطان دیده‌ایم؛ پشت هر ویرانی‌ای یک کمونیست یا ژاپنی هست. دشمن حامل همه‌ی عناصری می‌شود که در خود واپس رانده‌ایم. وقتی با دشمنان‌مان می‌جنگیم، متوجه نیستیم که با همان «خود»ی می‌جنگیم که وجودش را انکار کرده‌ایم. برای این فرافکنی باید در درون گروه بر حق‌به‌جانب‌بودن پافشاری کرد و این کار، مذاکره را غیرممکن می‌کند: مذاکره با شیطان، اعتراف به برابری او با ماست؛ در این صورت از همان ابتدا در برابرش سپر انداخته‌ایم.

گام بعدی در روان‌شناسی جنگ این است که راه *خیال‌پردازی* و *ژرف‌بینی* مسدود می‌شود. از پایتخت هر کشوری، فقط عباراتی تکراری و پیش‌پا افتاده، یکی کم‌مایه‌تر از دیگری به‌گوش می‌رسد که مردم اعتقادی به آن‌ها ندارند ولی در اعتقاد به یکدیگر با هم هم‌دست شده‌اند. در وسوسه‌ی دیوآسای‌شان، سخت و

انعطاف‌ناپذیر می‌شوند. حتی تصور وجود راه حل هم برای‌شان غیرممکن می‌شود. میان نیت و باور به آن، شکافی عظیم می‌افتد.

این فرایند دوباره دیوآسایی را غیرشخصی می‌کند. هرگونه نظارت ما را بر آن از بین می‌برَد. دیوآسایی به همان مرتبه‌ای پسرفت می‌کند که در ابتدا بود: رانشی کور و ناآگاه که از خودآگاهی منفصل شده است. دیگر نه‌فقط به ابزاری در دست طبیعت بدل می‌شویم، بلکه ابزار کور او خواهیم بود. و همان دور باطلی آغاز می‌شود که در ملت‌ها و در روان‌نژندها می‌بینیم. از تجربیات‌مان چیزی نمی‌آموزیم؛ تصمیم‌هایی متضاد با علائق‌مان می‌گیریم و وقتی این تصمیم‌ها کارگر نمی‌شوند، به‌شیوه‌ای خودویرانگر بارها و بارها تکرارشان می‌کنیم. با ژرف‌بینی و حساسیت نقصان‌یافته و سنگ‌شده، همچون دایناسوری که قادر به آموختن نیست، مستقیم به پیش می‌رویم و حتی نسبت به حرکات دایناسوری خود هم نابیناییم.

مراحل دیوآسایی

در ابتدا دیوآسایی را همچون رانشی کور تجربه می‌کنیم که ما را به‌سوی ابراز وجود چه در خشم و چه در سکس می‌رانَد. این رانش کور از دو جهت اصیل است: شیوه‌ی اصیل تجربه‌ی دیوآسایی در کودک است، ولی در عین حال شیوه‌ای‌ست که دیوآسایی در یک لحظه بر ما می‌تازد بدون در نظر گرفتن اینکه چند سال داریم. نخستین فریادی که نوزاد سر می‌دهد، نمادی حقیقتاً ارزشمند است: پاسخی‌ست به اولین هدیه‌ی زندگی به او: ضربه‌ای که دست کاردان پزشک به پشتش می‌زند تا به دنیا آوردَش. من نه‌تنها زندگیَ را با فریاد آغاز می‌کنم، بلکه در چند هفته‌ی اول، واکنشی آشفته و بدون تمایز به محرک‌ها نشان می‌دهم. ممکن است دچار خشم شوم، دست‌وپا بزنم، نیاز داشته باشم تغذیه شوم و با تحکم آن را بخواهم یعنی به‌قول اودن مثل یک «دیکتاتور کوچک» عمل کنم. ولی خیلی زود درمی‌یابم که بعضی خواسته‌ها کارسازند و

بعضی نه. امیال کورم بیش از پیش و بر اساس اینکه چه‌چیز مرا به خواسته‌ام می‌رساند، غربال می‌شوند؛ شروع می‌کنم به یادگیری فرایند طولانی فرهنگ‌پذیری تدریجی امیال دیوآسا. من در گروهی اجتماعی زاده شده‌ام و بدون این جمع، بیش از چند ساعت زنده نخواهم ماند ـ همان طور که اگر چوپان اُدیپ را در دامنه‌ی تپه نیافته بود، او خیلی زود از دست می‌رفت ـ ولی تا چند ماه و حتی چند سال، ارزش این واقعیت را نخواهم دانست. بدون در نظر گرفتن اینکه فریاد اعتراض نخستینم چقدر بلند بوده، به این مادر و سایر اطرافیان نیاز دارم. دیوآسایی در زمینه‌ی این گروه اجتماعی روی می‌دهد. تا کجا از دیوآسایی برای مقابله با آن‌ها بهره خواهم برد، برای حمله به آنان استفاده خواهم کرد یا به‌وسیله‌ی آن، وادارشان خواهم کرد در برابر امیال و نیازهایم سر خم کنند؟ و تا کجا و کی آن را به‌مثابه‌ی یک تأکید همیارانه به کار خواهم گرفت؟

افراد بالغ گرایش به تجربه‌ی دیوآسایی به‌مثابه‌ی یک رانش کور را به‌صورت ابراز وجود محض با خود حفظ می‌کنند. در قتل به‌دست جماعت اوباش و در خشونت‌های دسته‌جمعی از هر نوع، برای آنکه این اعمال اتفاق بیفتد، باید جماعت را تحریک کرد. ما در میان جمع امنیت را تجربه می‌کنیم: احساسی آرامش‌بخش که انگار کاملاً حفاظت می‌شویم. خودآگاهی فردی‌مان را تسلیم «خرد جمعی» می‌کنیم؛ انگار در ازخودبیخودی یک خلسه یا تحت تأثیر هیپنوتیسم باشیم. فرد هرقدر به فرهیختگی‌اش افتخار کند یا هرقدر خشونت را در دیگران محکوم کند، باز چاره‌ای جز پذیرش این واقعیت ندارد که خود نیز قادر به انجام چنین اعمالی‌ست و اگر قادر نباشد، بخش مهمی از شخصیت‌اش سرکوب شده است. جذابیت سپردن خویش به‌دست جمع، در هیجان فاقد آگاهی فردی نهفته است؛ وقتی آگاهی فردی نباشد، دیگر نه از جدایی خبری هست، نه از احساس انزوا و نه از بار پرزحمت مسئولیت فردی. بار همه‌ی این‌ها بر دوش «خرد جمعی» می‌افتد، عبارتی ساختگی و غیرواقعی که تجسم پست‌ترین وجه مشترک انسان‌هاست. و آن عبارت است از جذابیت ـ در واقع گاه

شعف دهشتناک ـ جنگ و شورش‌های جمعی. آن‌ها مسئولیت فردی ما را در قبال دیوآسایی بر عهده می‌گیرند. و این واقعیت که جمله‌ی من با «آن‌ها» آغاز شده، نشان می‌دهد چطور باید این عمل را بر عهده‌ی چهره‌های *گمنام* انداخت. در جامعه‌ای مثل جامعه‌ی ما که دیوآسایی را سرکوب می‌کند، از این حالت به‌دلیل امنیت بدوی و ابتدایی‌ای که فراهم می‌کند، استقبال می‌شود.

دیوآسایی و گمنامی

در این مرحله به رابطه‌ای می‌رسیم میان دیوآسایی و مشکل خاص انسان غربی امروزی که عبارت است از گرایش به ذوب‌شدن در عوام و گم شدن در مردم[1]. پل ریکور[2] می‌گوید: «دیوآسایی گمنامی‌ست».[۳] دیوآسایی غیرشخصی همه‌ی ما را گمنام و ناشناس می‌کند: طبیعت تمایزی میان من و یک روستایی بی‌سواد قائل نیست زیرا او نیز در غریزه‌ی خشن زادوولد، ابزار طبیعت است، جفت‌گیری و تولید مثل می‌کند تا به بقای نژاد انسانی استمرار بخشد و می‌تواند خشم را تجربه کند تا زنده بماند و وظیفه‌ی تولیدمثل را انجام دهد. به زبان روان کاوی، این دیوآسایی‌ست در قالب «اید یا سائق غریزی».

در جامعه‌ی صنعتی طبقه‌ی متوسط، مؤثرترین شیوه‌ی طفره رفتن از دیوآسایی، گم‌کردن خویش در عوام است. این واکنش خاصی‌ست نسبت به دیوآسایی که آن را *پراکنده* و تقسیم می‌کند. ما همان برنامه‌های تلویزیونی مربوط قتل و خشونت را تماشا می‌کنیم که همزمان میلیون‌ها امریکایی دیگر می‌بینند؛ یا به ارتش می‌پیوندیم و آدم می‌کشیم آن هم نه به‌خاطر خودمان بلکه برای ملت و «آزادی». این همسان‌گرایی و گمنامی بار مسئولیت امیال دیوآسای

۱ـ das Mann: یکی از جالب‌ترین و مهم‌ترین مفاهیمی که در کتاب هستی و زمان هایدگر مطرح شده و معادل انگلیسی دقیقی ندارد ولی «آن‌ها»، «مردم»، «هرکس» یا «فرد» ترجمه شده است و مشخصه‌اش این است که از لحاظ جنس و حتی تعداد نامشخص و عام و مبهم است-م.

2- Paul Ricoeur

خودمان را از دوش‌مان برمی‌دارد و در عین حال ارضای‌شان را تضمین مـی‌کنـد. ولی علاوه بر این تضمین می‌کند که دیوآسایی *غیرشخصی باقی بماند*. در نتیجه نیروهای دیوآسا برای انسجام فردی در دسترس قرار نمی‌گیرند؛ بهـایی کـه فـرد می‌پردازد عبارت است از اینکـه فرصـت پـرورش ظرفیـت‌هـایش را بـه شـیوه‌ی منحصربه‌فرد خویش، از دست می‌دهد.

پراکندگی دیوآسایی به‌وسیله‌ی غیرشخصی‌ساختن‌اش، آثار جدی و ویرانگری دارد. عجیب نیست که انسان‌های گمنامی که هرکدام در اتاقی در شهر نیویورک تک افتاده‌اند، اغلب فقط به‌وسیله‌ی جرائم خشن و اعتیاد به هم مرتبط می‌شوند. این فرد گمنام در نیویورک *تنها* نیست: هرروز هزاران انسان دیگـر را مـی‌بینـد و همه‌ی افراد مشهور را می‌شناسد چون آن‌ها از طریق تلویزیون به تنها اتاقش راه می‌یابند. نامشان را می‌داند، لبخندشان را می‌شناسد و با خصوصیات فـردی‌شـان آشناست؛ آن‌ها سخنانی با مضمون «ما همه دوستان هم هستیم» را بر صـفحه‌ی تلویزیون تکرار می‌کنند که او را دعوت می‌کند به آنان بپیوندند و به ظرافت ایـن طور وانمود می‌کند که او به آن‌ها پیوسته است. او همه‌شان را مـی‌شناسـد. *ولـی خودش هرگز شناخته نمی‌شود*. لبخندش را کسی ندیده؛ خـصوصیات فـردی‌اش برای کسی مهم نیست؛ نامش را کسی نمی‌داند. او همان غریبه‌ای باقی مـی‌مانَـد که همراه با ده‌ها هزار غریبه‌ی دیگر در مترو رفت‌وآمد مـی‌کنـد. یـک فاجعـه‌ی عمیقاً فردیت‌زدا اینجا در جریان است. شدیدترین مجازاتی که یهوه مـی‌توانـست مردمش را به آن دچار کند، این بود که نامشان را از صفحه‌ی روزگار بزداید. یهوه اعلام می‌کند: «نامشان از کتاب زندگان زدوده باد.»[۴]

این هرگزشناخته‌نشدن انسان گمنام، این تنهایی، بـه انـزوا بـدل مـی‌شـود و ممکن است فـرد را بـه تـسخیر دیوآسـایی درآورَد. زیـرا عـدم اعتمادبـه‌نفـس و خودناباوری‌هایش ـ «من در واقع وجود ندارم چـون نمـی‌تـوانم بـر کـسی تـأثیر بگذارم» ـ در درونش باقی می‌مانَد؛ در انزوایی نامحسوس و جانکاه تنفس می‌کند و راه می‌رود. تعجبی ندارد که اسلحه برمی‌دارد و رهگذرانی را نشانه می‌گیرد که

آن‌ها هم برای او گمنام‌اند. و غافلگیرکننده نیست دیدن مردان جوانی که به‌تنهایی در جامعه افرادی گمنام‌اند ولی در خیابان دور هم جمع می‌شوند و دسته‌ای از اوباش را می‌سازند و به حملات خشن دست می‌زنند تا مطمئن شوند حضورشان احساس شده است.

انزوا و فرزند ناخلفش ازخودبیگانگی، می‌توانند به نوعی تسخیر دیوآسا بدل شوند. خود را تسلیم فشارهای غیرشخصی دیوآسایی می‌کنیم که ما را به‌سوی گمنامی می‌رانند آن هم نوعی گمنامی که خود غیرشخصی‌ست؛ ما مقاصد بزرگ طبیعت را با پست‌ترین وجه مشترک‌مان که اغلب با خشونت معنا می‌یابد برآورده می‌کنیم.

نوع دیگری از دیوآسایی غیرشخصی هم هست که عبارت است از ابراز بهنجار دست‌کم بخشی از این نیاز از سوی جامعه: همان پدیده‌ی عجیب بالماسکه و لباس‌های مبدل مربوط به آن. این همان *ایجاد* جذابیت دیوآسایی در گمنامی‌ست: نمی‌دانیم چشمانی که نگاه‌مان را می‌رباید، از آنِ کیست یا نمی‌دانیم چه کسی را برای رقص انتخاب می‌کنیم. در آن لحظه از مسئولیت همیشگی ـ اغلب خسته‌کننده ـی نظارت بر رفتارمان آزادیم. جامعه به ما اجازه می‌دهد در قالب بالماسکه، کارناوال و *فاشینگ* (جشن‌های پیش از ایام روزه‌گیری در آلمان و اتریش)، موقتاً به آزادی حاصل از دیوآسایی در گمنامی بازگردیم. یادم هست وقتی در کشورهای حوزه‌ی مدیترانه زندگی می‌کردم، پیش از دوره‌ی لنت[۱]، جشن‌هایی برگزار می‌شد که آرامش لذت‌بخش و فوق‌العاده‌ای به همراه می‌آورد و هرکس می‌توانست انرژی‌هایش را تخلیه کند؛ نوعی روان‌پالایی[۲] که بی‌شباهت به جشن‌های دیونیزوسی آتنی‌ها در یونان باستان نبود. به نظر می‌رسد این آشکال فرهنگی دیوآسایی میل به خشونت را آشکار و برانگیخته می‌کردند. ولی لذت مهیج این رهایی و بی‌بندوباری در این است که

۱ـ لنت در مسیحیت، دوره‌ای ۴۰ روزه از چهارشنبه‌ی خاکستر تا عید پاک که ایام روزه و استغفار است-م.

2- catharsis

موقتی و گذراست، جامعه مجاز می‌داندش و همه در آن شرکت می‌کنند. این بالماسکه‌ها به‌عنوان مأمنی که فرد خود را در آن‌ها آزادانه تسلیم دیوآسایی می‌کند، فقط در متن وسیع‌تر روان‌پالایی جامعه و تأیید اجتماعی معنی پیدا می‌کنند.

مرحله‌ی بعد از غیرشخصی شدن، هم در تکامل نوزادان و هم در هریک از تجربیات بزرگسالان، این است که دیوآسایی شخصی شود. انسان شدن به‌معنای زیستن در مرز میان گمنامی و فردیت است. اگر برای دیوآسایی بستری فراهم کنیم، می‌توانیم فردی‌تر زندگی کنیم؛ اگر اجازه دهیم پراکنده شود، گمنام می‌شویم. انسان برای عمق و وسعت بخشیدن به آگاهی‌اش، موظف است دیوآسایی را با وجود خویش درآمیزد. برای شخصی‌کردن چیزی گمنام، باید در برابر میل دیوآسایی به راندن فرد به‌سوی گمنامی ایستاد و مقاومت کرد. این به‌معنای افزایش توانایی‌مان در شکستن زنجیره‌ی خودکار محرک و پاسخ است. در آن صورت است که می‌توانیم تا حدودی انتخاب کنیم به چه پاسخ دهیم و به چه ندهیم. اگر تربیت خانوادگی سخت‌گیرانه یا توأم با تجربیات تروماتیک باشد، ممکن است راه را بر همه‌ی امیال دیوآسا ببندد. هیچ احساس جنسی *نباید* تجربه شود یا در بعضی خانه‌ها، هرگز نباید خشم را بروز داد؛ در این حالت شرایط برای آنکه فرد بعدها به‌تصرف دیوآسایی درآید ـ برای انفجار نهایی ـ آماده می‌شود. زیرا این امیال به خواب نمی‌روند؛ و اگر به‌شکل مثبت امکان بروز پیدا نکنند، یا منفجر می‌شوند و یا به هر فرد یا گروهی که دشمن خوانده شود، فرافکنی می‌شوند. هنر آن است که نگذاریم خواسته‌های‌مان «با قالب رنگ‌پریده‌ی افکار تضعیف شوند و به عمل درنیایند» بلکه نیروی دیوآسا را بدون نابود کردن خودانگیختگی‌مان، سازمان‌دهی کنیم. این فقط در بُعد جدیدی از آگاهی که از آن سخن می‌گویم، ممکن می‌شود.

بنابراین دیوآسایی به دیو شخصی یعنی به شکل خاصی از وجود که کانون مرا می‌سازد، بدل می‌شود یا به عبارت دیگر، فردی می‌شود. حال درمی‌یابیم که چطور در فردی تکامل‌یافته مانند سقراط، دیوآسایی همچون راهنمایی درونی

تجربه می‌شود: آوای پیونددهنده‌ی هستی سقراط با هستی کل که او نیز در آن سهیم است.

ولی برای درک این واقعیت که معیارهای منطقی و عقلانی برای قضاوت در مورد دیوآسایی وجود دارد، نباید این مقوله‌ی اساسی و پیچیده را فراموش کنیم که ممکن نیست بتوانیم دیوآسایی را به مقوله‌ای کاملاً منطقی و عقلانی بدل کنیم. دیوآسایی همواره با این تضاد ذاتی شناخته می‌شود که بالقوه هم آفریننده‌ست و هم در عین حال، ویرانگر. این مهم‌ترین و نیز سرنوشت‌سازترین پرسشی‌ست که روان‌درمانی معاصر با آن روبه‌روست زیرا موفقیت ماندگار و بقای روان‌درمانی منوط به آن است. اگر سعی کنیم مانند بسیاری از روان‌درمانگران خواسته یا ناخواسته از معضل دیوآسایی دوری کنیم یعنی «عادات» خاصی به بیمار بیاموزیم که فکر می‌کنیم برایش خوب است و او را با فرهنگ موجود وفق می‌دهد و کمکش کنیم با جامعه به سازگاری برسد، در این صورت بی‌چون‌وچرا فریب‌اش داده‌ایم. پس حق با ریلکه است: اگر از دیوهایش صرف‌نظر کند، فرشته‌هایش را نیز از دست خواهد داد.

دیوآسایی که بخشی از اِروس و اساس عشق و اراده‌ست، با پرتاب ما به درون معماهای پی‌درپی، همچون خرمگسی برای خودآگاهی ما عمل می‌کند. عمق و وسعت بخشیدن به آگاهی که در روان‌درمانی به دنبال‌اش هستیم، به‌معنای حل این معماها نیست ـ چون در هر حال حل آن‌ها غیرممکن است ـ بلکه به‌معنای رویارویی با آن‌ها به‌نحوی‌ست که در یکپارچگی فردی و بین‌فردی به مرحله‌ی بالاتری صعود کنیم.

دیوآسایی و دانش

دانش شکل دیگری از بیان دیوآسایی‌ست. هاله‌ی پررمزورازی که از دید اغلب مردم، فیزیک‌دان یا روان‌پزشک یا روان‌شناس را احاطه کرده، ترکیبی‌ست از احترام و سوء ظن. شکل امروزی پدیده‌ای کهن است که نه تنها انسان‌های

نخستین، بلکه همه‌ی مردمان در طول تاریخ به آن باور داشتند: اینکه کسب دانش، سلاحی دیوآسا به‌دست فرد می‌دهد تا در برابر دیگران از آن بهره گیرد. اگر من شناخت خاصی از شما یا جهان شما دارم که شما ندارید، من بر شما مسلطام. این شاید به همین سادگی باشد که من بدانم فلان‌چیز چگونه کار می‌کند و شما ندانید؛ ولی اصل موضوع بسیار پیچیده‌تر است: همواره در این باور بدوی سهیم است که می‌گوید این شناخت، قدرت جادویی خاصی به من می‌دهد. بخشی از خصومتی که نسبت به روان‌پزشک‌ها، روان‌شناس‌ها و به‌خصوص روان‌کاوها (که به‌قول فروید باید با دیوها بجنگند و عجیب است اگر خود هیچ آسیبی نبینند) وجود دارد، از این ترس عمیق نشئت می‌گیرد. بسیاری از مردم فکر می‌کنند کسانی که چنین تخصص‌هایی دارند، دانشی در زمینه‌ی زندگی و مرگ دارند که دیگران ندارند. در نتیجه این گرایش وجود دارد که یک روز همچون خدا به آنان درمی‌آویزند و روز دیگر، همچون دیو با آنان می‌جنگند.

دانش برای ما منبع آزادی و امنیت نیز هست. «حقیقت است که تو را آزاد خواهد کرد.»[۵] ولی در اصراری که بر کسب دانش داریم، آن را جاده‌ی یک‌طرفه‌ای فرض می‌کنیم: دانش هرچه بیشتر، بهتر؛ و این خصوصیت متضاد، دوپهلو و گول‌زننده‌ی دانش را فراموش می‌کنیم که خطرناک نیز هست. این روزها آن‌قدر می‌شنویم که دانش، قدرت، امنیت، موفقیت مالی و چیزهای دیگر می‌آورَد که این واقعیت را نادیده می‌گیریم که واژه‌ی apprehend (درک کردن) که به معنای کسب دانش از آن استفاده می‌کنیم، در عین حال به‌معنای بیم و واهمه داشتن (apprehension) نیز هست. اگر به فرهنگ وبستر[1] نگاه کنیم، تعاریف زیر را برای واژه‌ی apprehend می‌بینیم: «درک کردن، دریافت معنا، فهمیدن» و تعریف بعدی عبارت است از «با نگرانی، بیم یا ترس در انتظار بودن.» و همین طور برای apprehension: معنای اول: «ادراک و دریافت» و دومی «تشویش یا واهمه از مصیبتی در آینده.»[۶]

1- Webster's

چنین رابطه‌ای میان دانش و دیوآسایی در تاروپود زبان ما تصادفی نیست. ما نیز می‌توانیم مانند اُدیپ بگوییم: «چه پرخطر است دانستن، ولی با این حال باید بدانم.» دانستن پرخطر است ولی خطر ندانستن بیشتر است.

روان‌کاو کمتر از هرکسی قادر است این مسئله را فراموش کند. بیماران برای درمان مراجعه می‌کنند تا ظاهراً با اشتیاق به افشاگری درباره‌ی خود بپردازند. ولی وای بر درمانگری که این رفتار را بر اساس ظاهر امر تعبیر کند! وجود مفاهیمی چون مقاومت و واپس‌رانی بر اضطراب و درد موجود در این خودافشاگری‌ها گواهی می‌دهد. این یکی از دلایلی‌ست که لازم است بیمار برای جلسات خود هزینه بپردازد. اگر حتی وقتی هزینه‌ای می‌پردازد، چیز زیادی دستگیرش نشود، بعید است از آنچه به رایگان در اختیارش گذاشته می‌شود، دریافت چندانی داشته باشد! این موضوع رویکرد جدیدی درباره‌ی مفاهیم مقاومت و واپس‌رانی به ما عرضه می‌کند: این دو مفهوم، نیاز گریزناپذیر فرد را به پنهان کردن حقایقی درباره‌ی خویش آشکار می‌کنند. این پرسشی همواره قابل‌بحث است که: *یک انسان تا چه میزان خودشناسی را تاب می‌آورَد؟*

اُدیپ نمونه‌ی آدمیزادی‌ست که دانشی درباره‌ی خود به‌دست می‌آورَد و بیشترین بهای ممکن را در برابر آن می‌پردازد. او به‌خوبی از ماهیت هشداردهنده و تهدیدکننده‌ی دانش آگاه است. فریاد برمی‌آورَد که: «آه، از شنیدن بیمناکم، ولی با این حال باید بشنوم.» تیرسیاس[1]، پیشگوی نابینا، می‌کوشد او را از جست‌وجو بازدارد: «چه هولناک است دانستن، وقتی فایده‌ای از آن حاصل نمی‌شود.» مسئله‌ی اصلی در نمایش این است که آیا اُدیپ باید بداند چه کرده؟ آیا اُدیپ باید بداند کیست و تبارش چیست؟ نیازی به یک فروید نیست تا نشان دهد هرکس ـ اگر نه در واقعیت، که در خیال ـ به چنین اعمالی دست می‌زند؛ و در واقعیت با ابزار جایگزینی که ملت در اختیارش می‌گذارد، یعنی جنگ و

1- Tiresias

خشونت سازمان‌یافته چنین می‌کند. در واقع، تنها تفاوت میان اُدیپ و سایر انسان‌ها در این است که اُدیپ به‌رغم همه‌ی توصیه‌هایی که به او شد، با آنچه کرده بود، روبه‌رو شد و به آن اعتراف کرد. حتی همسرش ژوکاستا[1] هم با دیگران اتفاق نظر دارد که بهتر است او در جهل بماند؛ ژوکاستا برای آنکه نشان دهد این موضوع را یک اصل کلی در زندگی می‌داند، به تمام غیب‌گویان و آنان که با اسطوره‌ها سروکار دارند یا دیوآسایی را جدی می‌گیرند، می‌تازد و به همسرش التماس می‌کند: «به این افسون تن در مده»؛ رؤیاها را نباید جدی گرفت و بهتر است «تا جایی که می‌توان بی‌فکر و بی‌خرد زندگی کرد.» وقتی در نهایت حقیقت بر او روشن می‌شود (و مهم است از یاد نبریم که وقتی به اُدیپ نصیحت می‌کرد به جست‌وجوی تبارش برنخیزد، حقیقت را نمی‌دانست)، مأیوسانه بر سر همسر فریاد می‌کشد: «خدا تو را از اینکه بدانی که هستی، در امان بدارد!»

ولی اُدیپ دقیقاً به این دلیل قهرمان است که اجازه نمی‌دهد تیرسیاس یا همسرش یا خدا یا هرکس دیگری او را از دانستن درباره‌ی خویش بازدارد. او قهرمان است زیرا انسانی‌ست که با حقیقت خویش رودررو می‌شود. نه اینکه از درد این حقیقت فریاد برنیاورَد: بارها و بارها چنین می‌کند. ولی باز می‌گوید: «تا همه‌ی حقیقت را ندانم، بازنمی‌ایستم.» نیز می‌داند رفتارهای حماسی، ساختگی و دروغین نیستند: «نفرین بر آنکه بندهای دردآور را از پاهایم گشود آن‌گاه که در دشت رها شده بودم.» گرچه کودکی‌اش را نفرین می‌کند که چنین سرنوشتی برایش رقم زده، ولی مستقیم با سرنوشت روبه‌رو می‌شود و خود را در این فرایند به نابودی می‌کشد: شهریاری نسبتاً شاد و پیروز به پیرمردی نابینا و تندخو بدل شد و به کولونوس[2] تبعیدش کردند. *ولی اکنون دیگر می‌داند*. و این شجاعت دانستن که در اینجا مورد توجه قرار گرفته ـ گرچه نابودی به همراه می‌آورد ـ در همان کسی یافت می‌شود که توانست چیستان ابوالهول را پاسخ دهد: کسی

1- Jocasta 2- Colonus

که می‌داند انسان چیست.[1]

انسان‌ها در طول قرون و اعصار کوشیده‌اند رابطه‌ی میان دانش و دیوآسایی را به زبان اسطوره، برای هم بازگو کنند. در *فاوست* گوته، قهرمان چنان کشش فراگیری برای به‌دست‌آوردن دانش دارد که روحش را به شیطان (مفیستوفلس) می‌فروشد و بهایش را دست‌کم می‌گیرد: این شیوه‌ی گوته و شیوه‌ی اسطوره برای بیان این موضوع است که این اشتیاق بی‌کران برای دانش به‌خودی‌خود جزئی از جهان شیطان است. آدم و حوا از بهشت رانده شدند زیرا با خوردن از درخت خیر و شر، دیگر به دانش دست یافته بودند؛ و این آن دو را همچون خدایان نامیرا می‌کرد. اسطوره، زایش آگاهی انسان را به تصویر می‌کشد و می‌گوید دانش، در بطن خود، حاوی دیوآسایی‌ست. اسطوره‌ی پرومتئوس نیز معنایی مشابه دارد: خدایی که هنرهای فرهنگی ـ که زبان در کانون آن‌هاست ـ را بر انسان‌ها آشکار می‌کند، خود را در تقابل با دیگر خدایان قرار می‌دهد و متحمل عذابی ابدی می‌شود.

منظورم از این بحث این است که هرچه دیوآسایی بیشتر شناخته شود، ما نیز بیشتر می‌توانیم از دانش‌مان به سود خود و بشریت استفاده بریم.

۱ـ شاید یادآوری خلاصه‌ای از اسطوره‌ی اُدیپ در اینجا روشنگر باشد: لائیوس، شهریار تب با ژوکاستا ازدواج کرد. پیشگویی به او هشدار داد که فرزندش روزی او را خواهد کشت. پس لائیوس پاهای نوزاد را با میخ خراشید و محکم بست و در کوه سیتائرون رها کرد. شبانی نوزاد را یافت و نزد پُلیبوس، شهریار کورینت برد. او را به خاطر پاهای مجروحش، اُدیپ نام نهادند. وقتی پیشگویی، اُدیپ را از سرنوشتش آگاه کرد و گفت او پدرش را خواهد کشت و با مادرش همبستر خواهد شد، او خود را به بئوسی تبعید کرد تا دیگر پلیبوس و همسرش را که او والدین خود می‌پنداشت، نبیند. در راه مرد ناشناسی را با چوبدستی کشت در حالی که نمی‌دانست او پدرش، لائیوس بوده است. به شهر تب رسید. در آنجا ابوالهول راه را بر مسافران بسته بود و هرکس را که پاسخ چِیستانش را نمی‌دانست، می‌بلعید. کرئون، جانشین لائیوس سوگند خورده بود، ژوکاستا را به همسری دلاوری درآورَد که مردم را از دست این غول نجات دهد. اُدیپ از عهده‌ی این کار برآمد. چیستان ابوالهول این بود: «کدام جانور است که صبح چهارپا، نیم‌روز دوپا و شب‌هنگام سه‌پا دارد؟» اُدیپ پاسخ داد: «انسان است که به گاه طفولیت بر چهارپا می‌خزد، به برنایی بر دوپا راه می‌رود و به‌هنگام پیری، بر عصایی تکیه می‌کند.» پس ابوالهول ناپدید شد و اِدیپ بی‌آنکه بداند، با مادرش ژوکاستا ازدواج کرد و شهریار شهر تب شد‌ـم.

بر زبان راندن نام دیوآسایی

اکنون به وجه مثبت و شفابخش نقش دانش در رابطه با دیوآسایی می‌رسیم. «در آغاز کلمه بود» و کلمه همواره رابطه‌ای سحرآمیز و پیچیده با دیوآسایی داشته است. ویلیام جیمز با اشاره به تمایل یک فرد الکلی به نامیدن مشکل‌اش با هر نامی جز آنچه واقعاً هَست، در جملات پرمغزی که در ابتدای این فصل آمد، از اثر شفابخشی می‌گوید که جسارت استفاده از نام درست برای نامیدن مشکل، به بار می‌آورد. «کوششی که برای نامیدن خویش با *نامی* مناسب و درست به‌شکلی تزلزل‌ناپذیر به‌کار می‌گیرد، همان عمل اخلاقی نجات‌بخش اوست.»[۷]

بر طبق سنت، راه غلبه بر دیوآسایی، از بر زبان راندن نام آن می‌گذرد. در این راه، انسان به چیزی که پیش از آن فقط یک *هرج‌ومرج غیرشخصی* تهدیدکننده بود، *معنایی شخصی* می‌بخشد. کافی‌ست به یاد بیاوریم که از لحاظ تاریخی، دانستن نام خاص شیطان، برای دفع کردنش اهمیتی حیاتی دارد. مسیح در انجیل، «بعلزبوب[1]!» یا «لژیون[2]!» یا نام خاص دیگری را بر زبان می‌آورَد و شیطان یا شیاطین، بلافاصله، فرد نگون‌بختی را که تسخیر کرده بودند، رها می‌کنند. کشیشانی که در قرون وسطی موفق می‌شدند شیاطین را بیرون کنند، کسانی بودند که می‌توانستند نام شیطان را حدس بزنند و تلفظ آن نام کافی بود تا روح شیطانی را فراخوانده، بیرون‌اش کنند.

نام‌ها مقدس‌اند. نام‌گذاری به فرد قدرت می‌دهد تا بر فرد یا شیئ دیگری غلبه کند. در کتاب پیدایش[3]، خداوند مسئولیت نام‌گذاری جانوران را به انسان واگذار می‌کند. در سرزمین باستانی قوم یهود، یهودیان اجازه نداشتند نام خداوند را بر زبان رانند: یهوه به‌معنای «بی‌نام» است و تدبیری‌ست برای اشاره به خداوند بدون بر زبان راندن نام او.

1- Beelzebub 2- Legion

۳ـ نخستین بخش انجیل عهد عتیق ـ م.

در کار بالینی‌ام به این باور رسیده‌ام کـه میـان قـدرت خـاص کلمـات ـ کـه در ممنوعیت نام بردن نشان داده شده ـ و مشکل بالینی «وقفه‌ی نوشتاری نویسنده[1]» ارتباط مهمی وجود دارد. در تمامی فرهنگ‌ها یک دوسوگرایی بنیادین وجـود دارد: کلمات انسان را از سایر اجزای طبیعت متمایز می‌کنند و در عین حال، برای کـسی که شهامت به‌کارگیری آن‌ها را دارد، خطرناک‌اند. نویسندگان در حین درمان فریـاد برمی‌آورند که: «اگر بنویسم‌اش، کشته می‌شوم!» مطالعات تلمودشناسی[2] نشان داده که سنت یهود، کلمات را قاصدانی می‌داند رساننده‌ی مفهوم و اهمیتی ویژه. به نظر می‌رسد «وقفه‌ی نوشتاری نویسنده» بیشتر کسانی را در معرض تهدید قرار می‌دهد که با سنت یهود بار آمده‌اند.

یکی از اولین و جذاب‌ترین کشمکش‌ها میان دیوآسایی و اهمیـت نـام‌هـا، در گلاویز شدن یعقوب بـا «فرشـته» در فـصل سـی‌ودوم از کتـاب پیـدایش اسـت. مناسبت‌اش دشمنی میان یعقـوب و بـرادرش عیـسو بـود: یعقـوب شـنیده بـود برادرش با ۴۰۰ مرد در راه است. در این میان، متوجه مشکل دوسوگرایی عشق و نفرت میان برادرها می‌شویم. مشکل اراده هـم مطـرح اسـت: یعقـوب کـه یقـین داشت روز بعد شکست خواهد خورد، وسوسه شده بود تسلیم شود. احساس گناه نیز این مشکل اراده را تشدید کرده بود: او سال‌ها پیش با تردسـتی عیـسو را در زادبَهر[3]ش فریب داده بود. داستان نـشان مـی‌دهـد کـه چطـور احـساس گنـاه و اضطراب ـ یعقوب «به‌شدت هراسان و نگران» بود ـ می‌تواند تعارض با دیوآسـایی را موجب شود. تعارض را می‌توان در معنای مـرد روشـنایی و تـاریکی هـم دیـد: عیسو «تیره»، پرمو، اجنبی، شکارچی و غریبه بود و در مقابل، یعقوب، کشاورز و بذرافشان.

1- writer's block

۲ـ مطالعه‌ی مجموعه‌ی قوانین مدنی و شرعی دین یهود-م.

۳ـ birthright: حقوق ناشی از زاده‌شدن در خانواده، شهر یا کشوری خاص-م.

پس آن شب، یعقوب زنان و فرزندانش را در آن‌سوی رود رها کرد و به‌سوی دیگر رفت تا بیندیشد و بکوشد و نیرویش را برای آزمون سرنوشت‌سازی که فردا در انتظارش بود، جمع کند. اینجاست که کتاب پیدایش می‌گوید: «او تمام شب با مردی دست‌وپنجه نرم کرد.» مثل همه‌ی موقعیت‌های مشابه، در اینجا هم هویت حریف روشن نیست. آیا با پیشداوری ذهنی خودش نبرد می‌کرد یا با یک تصویر خیالی؟ یا با یک ترس؟ یا اگر عینی‌تر بنگریم، با وجهی از سرنوشت یا واقعه‌ای مثل مرگ قریب‌الوقوع، چیزی که یعقوب خود علتش نبود بلکه زندگی به او تحمیل می‌کرد و باید با آن کنار می‌آمد؟ روشن است که هر دو.

ولی هویت حریف در داستان، به‌طرز جذاب و گیرایی مبهم است: با اینکه در ابتدا یک «مرد» توصیف شده، برخی مفسران او را میکائیل، فرشته‌ی مقرب دانسته‌اند. کمی بعدتر در کتاب یوشع[1] عبارتی هست که این اتفاق را وصف می‌کند و دو واژه را برای این موجود به‌کار می‌برد: *مَلَک*[2] و *یهوه*[3].[۸] معنای اصلی مَلَک، پیام‌رسان و معنای یهوه، خدا (یا خدایان) است. در زبان عبری این «دیوان» نخستین (اگر بتوانم اصطلاحات خودم را جایگزین‌شان بسازم)، به موجوداتی با موقعیتی نامشخص اشاره دارند که هویت‌شان را از ارتباط‌شان با واقعه‌ای خاص می‌گیرند. در واقع دیوآسایی هم عبارت است از رابطه‌ای خاص میان یک انسان و یک اتفاق مهم.

ولی یک چیز قطعی‌ست: با خواندن شرح واقعه، درمی‌یابیم که هویت «مرد»، بیشتر و بیشتر به یک خدا نزدیک می‌شود تا جایی که در بخش پایانی نبرد، حریف خود را خدا می‌نامد. این خدا‌انسان، مقامی مشابه اِروس یونانی جهان‌آفرین دارد که هم در فناپذیری و هم در نامیرایی سهیم است.

وقتی فرشته درمی‌یابد که قادر نیست یعقوب را در نبرد شکست دهد، با ضربه‌ای که به رانش می‌زند، او را معلول می‌کند. ولی یعقوب پایداری می‌کند. با

۱ـ Hosea: پیامبر یهود در قرن هشتم ق. م.-م.

2- Malak 3- Elohim

به درازا کشیدن نبرد، فرشته التماس می‌کند که: «بگذار بروم چون روز در حال آغاز شدن است.» یعقوب پاسخ می‌دهد: «نمی‌گذارم بروی مگر آنکه مرا بیامرزی و متبرک‌ام کنی». یعقوب، این پافشاری‌کننده که بزرگ خاندان خویش است، از خدا نمی‌خواهد که لطف کند، *بر او منت گذارد* و بیامرزدش، *التماس* نمی‌کند؛ بلکه آمرزش را *با تحکم طلب می‌کند*. و اینجاست که می‌بینیم نام‌ها چه نقش مهمی دارند! دیو می‌پرسد: «نامت چیست؟» و وقتی می‌شنود «یعقوب»، اعلام می‌کند که: «زین پس به‌جای یعقوب، اسرائیل نامیده می‌شوی، چون با خدا و با انسان‌ها پیکار کرده‌ای و پیروز شده‌ای.» یعقوب که در لحظات و مقوله‌های خطیری مانند این، ادب و نزاکت نمی‌شناخت، با تحکم می‌گوید: «می‌خواهم نامت را به من بگویی.» شخصیت دیوآسای حریف که معروف است پرسش‌ها را به پرسنده برمی‌گرداند تا هویتش آشکار نشود، می‌گوید: «به چه دلیل نامم را می‌پرسی؟» بعد یعقوب را متبرک می‌کند. شخصیت تازه‌ی یعقوب که در کارزار با دیوآسایی ورزیده شده، با نامی نو ـ اسرائیل به معنای کسی‌ست که با خدا پیکار کرده ـ اعتبار می‌یابد.[۹]

پیش از آنکه یعقوب آن مکان را ترک کند، توصیف دیگری از اهمیت نام‌ها و دیوآسایی به دست ما می‌دهد. *نام* مکانی را که رویارویی در آن رخ داده، تغییر می‌دهد: «و او آنجا را پنیال[1] نامید زیرا خدا را رو در رو دیده‌ام و جانم حفظ شده است» (کتاب پیدایش. ۳۲:۳۰). در اینجا باز تأکیدی را می‌بینیم که دیوآسایی بر ما تحمیل می‌کند؛ باور قدیمی یهودیان بر این بود که دیدن خدا برای انسان به‌معنای مرگ اوست. یعقوب با پافشاری و استقامت خویش این سنت را می‌شکند: نه‌تنها خدا را می‌بیند بلکه با او دست‌وپنجه نرم می‌کند. و زنده می‌مانَد.

اگر دیوآسایی را نبرد انسان با نیروهایی در درون ناخودآگاه خویش بدانیم که همزمان ریشه در دنیای عینی دارند، درمی‌یابیم که چطور این تعارض، درست در

1- Penial

زمانی که نبرد یعقوب با عیسو قریب‌الوقوع بوده، به سطح نزدیک شده، گرفتاری ایجاد کرده و در دسترس قرار گرفته است. دیوآسایی بیشتر زمانی خود را نشان می‌دهد که ما در حال دست‌وپنجه‌نرم کردن با مشکلی درونی هستیم؛ نوعی تعارض است که ابعادی از ناخودآگاه را به سطح می‌آورَد و در معرض دست‌یازی قرار می‌دهد. تعارض بَر نیاز به دگرگونی، نیاز به تغییر شکل و گشتالت در درون انسان استوار است؛ او همان طور که دیدیم، برای یک زندگی تازه می‌جنگد. و این نبرد راه را برای خلاقیت می‌گشاید.

یعقوب نمونه‌ی انسانی‌ست که در مذهب، خلاقیت دارد؛ ولی این مقوله درباره‌ی هنرمندان و نویسندگان نیز صادق است. آندره موروآ به ما می‌گوید: «نیاز بیان خویش به‌واسطه‌ی نوشتن، از ناسازگاری با زندگی یا از تعارضی درونی که . . . انسان قادر نیست در عمل از آن گره‌گشایی کند، سرچشمه می‌گیرد.»[۱۰] هیچ نویسنده‌ای درباره‌ی راه حلی که برای مشکل خویش یافته، نمی‌نویسد؛ بلکه درباره‌ی مشکل خویش می‌نویسد و پاسخی *طلب م ی‌کند*. پاسخ به‌معنای گره‌گشایی و بهبود نیست. بلکه عبارت است از *دستیابی به بُعدی ژرف‌تر و وسیع‌تر از آگاهی که نویسنده به‌واسطه‌ی دست‌وپنجه‌نرم‌کردن با مشکل به آن می‌رسد*. ما در مواجهه با مشکل است که خلاقیت به خرج می‌دهیم؛ کار نویسنده و هنرمند، ارائه‌ی پاسخ نیست، بلکه تجربه‌ای در درون خویش می‌آفرینند و می‌کوشند بر آن کار کنند، «بجویند، بیابند و تسلیم نشوند.» آنچه با نقاشی یا کتاب به دنیا عرضه می‌شود، فرایند آن جست‌وجوست.

ولی این داستان یک وجه مبهوت‌کننده‌ی دیگر هم دارد: یعقوب معلول می‌شود. داستان می‌گوید او لنگان‌لنگان صحنه را ترک می‌کند؛ حالا دیگر چلاق است. تشابه‌اش با رابطه‌ی جنسی به اندازه‌ی کافی روشن است؛ ضربه به ران او وارد شده است. در حین ارگاسم، ترکیبی از درد و خلسه وجود دارد؛ نوعی واگذاری و تسلیم خویش که اغلب به‌صورت احساس شکافته‌شدن و چاک‌خوردن از مرکز کمرگاه تجربه می‌شود. ولی این مسئله اشاره وسیع‌تری به تجربه‌ی

آفرینش و خلاقیت به‌عنوان یک کل دارد. و صحبت از این وجه شگرف و دردسرآفرین لحظه‌ی آفرینش است ـ چه این آفرینش در هنر باشد یا اندیشه یا اخلاق یا مثل یعقوب در مذهب ـ وجهی از تجربه‌ی آفرینش که همه‌ی «خود» انسانی را به‌سوی خویش جلب می‌کند، تلاش و سطحی از آگاهی را فرامی‌خوانَد که فرد پیشتر از وجود و امکان دستیابی به آن آگاهی ندارد و او را معلول و چلاق بر جای می‌گذارَد. فرد کار خلاقانه را در حالی کامل می‌کند که به آرامش و تسکینی شگرف رسیده و از آنچه قبلاً بوده، فراتر رفته ولی در عین حال، *معلول* شده است. اغلب بعد از کاری طاقت‌فرسا که سال‌ها به‌طول انجامیده، این جمله را می‌شنویم که: «من دیگر آن آدم سابق نخواهم شد.» این همان صدمه‌ی ناشی از نبرد است، خطر قریب‌الوقوع یک درهم‌شکستگی روان‌نژندانه یا اسکیزوفرنیک، حتی اگر بعد از نبرد، از آنچه قبلاً بوده هم فراتر رفته باشد. ونگوگ معلول شد؛ نیچه معلول شد؛ کیرکگور معلول شد. این همان لبه‌ی تیز تیغ خطرآفرین افزایش آگاهی‌ست که فرد خلاق روی آن زندگی می‌کند. هیچ انسانی نباید خدا را ببیند و به زندگی ادامه دهد؛ ولی یعقوب خدا را دید و با اینکه زنده ماند، چاره‌ای جز معلول‌شدن نداشت. این پارادوکس آگاهی‌ست. یک انسان تا چه میزان خودآگاهی را می‌تواند تاب آوَرَد؟ آیا آفرینش و خلاقیت، انسان را به مرزهای آگاهی نمی‌برَد و او را به *عبور از آن مرزها وانمی‌دارد*؟ آیا خلاقیت نیازمند تلاش و شجاعتی فراتر از ظرفیت‌های انسانی نیست؟؛ ولی آیا خلاقیت در عین حال، مرزهای آگاهی را به عقب نمی‌رانَد تا کسانی که در جست‌وجویش هستند، مثل کاشفان اولیه‌ی قاره‌ی امریکا، شهرهایی بسازند و همانجا زندگی کنند؟ این یک راز است. به نظر می‌رسد روشن‌ترین توضیح این است که در عمل خلاقانه، فرد از بی‌گناهی کودکانه یا دست‌نخوردگی آدم و حوا دور می‌شود. شکاف میان «حیاتی» و «وجودی» اکنون عمیق‌تر می‌شود. درایت تامس ولف[1] در انتخاب نام

1- Thomas Wolfe

کتاب *نمی‌توانی دوباره به خانه بروی*[1]، از عمق وجـودش (وجـود انـسان خـلاق) برخاسته است.

در آگاهی فزون‌یافته که برای عملی کاملاً خلاق ضروری‌ست ـ مواردی چـون بلیک، نیچه، کیرکگور، ایبسن، تیلیش و چند نفر دیگـر کـه مقـام خـدایی را بـه چالش کشیدند ـ اسکیزوفرنیا و عمل خلاق دست در دست هم گام برمی‌دارند. و فرد ممکن است از دامان یکی به دیگری نوسان کند. همه‌ی ماجرا را می‌توان در چشمان کسی دید «که با خدا و انسان پیکار کرده و پیروز شده است.» پایـداری و جانفـشانی بـرای رسـیدن بـه ایـن مـرز ضـروری‌سـت و گرچـه دسـتیابی بـه خودشکوفایی اصیل امکان‌پذیر است، ولی در این فرایند، معلول نیز خواهد شد.

بر زبان راندن نام دیوآسایی در درمان

شباهت آشکار و جالبی میان بر زبان راندن نام دیوآسایی و نام‌گـذاری در درمـان جسمی و روان‌شناختی معاصر وجود دارد. همه این تجربه را داشته‌اند کـه وقتـی به‌دنبال یک بیماری پردردسر به پزشک مراجعه می‌کنند و پزشک، *نام* بیماری را بر زبان می‌آورد، چه احساس آرامشی می‌کنند. نامی برای ویـروس یـا میکـروب، نامی برای فرایند بیماری و بعد کافی‌ست پزشک بر پایه‌ی این نام، یکی‌دو جملـه درباره‌ی بیماری بگوید.

آنچه در این پدیده اتفاق می‌افتد، ژرف‌تر از احساس آرامـش ناشـی از یـافتن درمانی سریع ـ اگر درمانی در کار باشد ـ برای این مشکل توسط پزشـک اسـت. سال‌ها پیش، بعد از هفته‌ها ناخوشی، از یک متخصص شـنیدم که به بیماری سل دچارم. یادم هست آشکارا احساس آرامش کردم، *گرچه به‌خوبی می‌دانـستم کـه هیچ دارویی ـ در آن روزها ـ برای این بیماری وجود ندارد*. چنـدین توضـیح بـه فکر خواننده خواهد رسید: متهم‌ام می‌کند که خوشحالی‌ام، به‌خـاطر رهاشـدن از

1- You Can’t Go Home Again

بار مسئولیت است؛ یا اینکه هر بیماری زیر سایه‌ی اقتدار پزشک و تسلیم شدن به او، اطمینان خاطر پیدا می‌کند؛ یا اینکه نامیدن بیماری، جنبه‌ی رازآمیز آن را از بین می‌برَد. ولی این توضیحات، زیادی ساده‌انگارانه هستند. حتی آخری - نامیدن، از رمز و راز بیماری می‌کاهد - با تعمق بیشتر، به وهم می‌ماند: باسیل، ویروس یا میکروب هنوز هم برای من رازآمیزند و باسیل سل هم در آن زمان برای پزشک هنوز یک راز به‌شمار می‌رفت.

آرامش بیشتر ناشی از *رویارویی با دنیای دیوآسای بیماری به‌وسیله‌ی نام‌ها* بود. من و پزشک در کنار هم قرار داریم، او در این جهنم نام‌های بیشتری از من می‌داند و در نتیجه راهنمای من در این دوزخ است. diagnosis یا تشخیص بیماری (از ریشه‌ی dia-gignoskein به‌معنای دانستن کامل) ممکن است از یک سو، شیوه‌ی امروزی ما برای نامیدن دیو آزارنده باشد. نه به این معنا که اطلاعات منطقی درباره‌ی بیماری بی‌اهمیت است؛ بلکه به این معنا که اطلاعات منطقی‌ای که در دسترس من قرار گرفته، به چیزی بسیار مهم‌تر از خود آن اطلاعات اضافه می‌شود. برای من، نمادی می‌شود از تغییری که به شیوه‌ی نوینی از زندگی رهنمونم می‌کند. نام‌ها، نمادی از منشی ویژه‌اند که من باید در برابر موقعیت دیوآسای بیماری در پیش بگیرم؛ بیماری به بیان یک اسطوره (شیوه‌ی تمام‌وکمالی از زندگی) می‌پردازد که مرا با راهی مرتبط می‌کند که اکنون باید زندگی‌ام را با آن هماهنگ و تنظیم کنم. چه دو هفته برای یک سرماخوردگی باشد یا ۱۲ سال برای سل؛ کمیت زمان مطرح نیست. مهم کیفیت زندگی‌ست. به‌طور خلاصه، تصویری که من با آن همانندسازی می‌کنم، در برخورد با اسطوره‌ای که دیوآسایی در فرایندهای طبیعی بیماری به تصویر می‌کشد، تغییر می‌کند. اگر بر بیماری غلبه کنم، تا حدودی به یک موجود تازه بدل می‌شوم و سزاوارم که به جامعه‌ای جدید بپیوندم و نامی تازه به من اعطا شود.[۱۱]

شباهت این پدیده با روان‌درمانی، بیش از شباهت آن با پزشکی‌ست. درمانگران زیادی مثل آلن ویلیس، وظیفه‌ی خود را «بر زبان راندن نام

ناخودآگاه» می‌دانند. هر روان‌درمانگری باید در هر جلسه‌ی درمانی تحت‌تأثیر قدرت عجیبی که نام «عقده‌ها» یا اسلوب‌های روان‌شناختی برای بیمار دارند، قرار گرفته باشد. اگر درمانگر بگوید که بیمار از خاطره‌ی «صحنه‌ی نخستین» در هراس است یا دچار عقده‌ی «اُدیپ باژگونه»ست یا «درون‌گرا» یا «برون‌گرا»ست یا «عقده‌ی حقارت» دارد، یا به دلیل «انتقال» از دست رئیسش خشمگین است، یا دلیل اینکه امروز صبح نمی‌تواند حرف بزند، «مقاومت» است، اگر درمانگر هر کدام از این نام‌های عبور را بر زبان رانَد، خود این کلمات به‌تنهایی کمک شگفت‌انگیزی به بیمار می‌کنند. آرام می‌شود و طوری رفتار می‌کند که انگار چیز باارزشی در اختیارش گذاشته شده است. در حقیقت، می‌توان روان‌کاوی یا هر نوع روان‌درمانی را با این جمله‌ی هجوآمیز تعریف کرد که بیمار پول می‌دهد تا چند کلمه‌ی جادویی خاص بشنود؛ و فکر می‌کند شنیدن چند اصطلاح رازگونه و ثقیل به پولی که پرداخته، می‌ارزد. به نظر می‌رسد این احساس آرامش، همان ویژگی «جادویی» کلمات را داراست. ولی این تعریف ـ استدلالی قلابی که به‌دست دشمنان روان‌کاوی ساخته شده ـ فقط تقلید خنده‌آوری از درمان است و به هیچ‌وجه درمان اصیل را شامل نمی‌شود.

نشان داده شده که آرامشی که بیمار به آن می‌رسد، به دلیل این واقعیت است که «بر زبان راندن نام»، او را از یک موقعیت بغرنج می‌رهاند؛ با مقصر قلمداد کردن یک فرایند فنی، مسئولیت را از دوش او برمی‌دارد؛ او این کار را نمی‌کند، بلکه «ناخودآگاه»ش است که این کار را می‌کند. حقیقتی عینی در این مسئله هست. اغلب بیماران مسئولیت بیش از اندازه‌ای برای آنچه در آن مقصر نیستند، می‌پذیرند در حالی که مسئولیت آنچه را که درباره‌اش کاری از عهده‌شان برمی‌آید، به اندازه‌ی کافی نپذیرفته‌اند. به‌علاوه، اگر به وجه مثبت‌اش بنگریم، نامیدن به بیمار کمک می‌کند تا با جنبش عظیمی که «دانش» نام دارد، هم‌پیمان و مرتبط شود؛ ضمناً دیگر تنها نیست چون انسان‌های دیگری هم هستند که همان مشکل او را دارند. نامیدن به او اطمینان خاطر می‌دهد که

درمانگر به او اهمیت می‌دهد و مایل است راهنمای او در عبور از دوزخ باشد. بر زبان راندن نام بیماری، مانند آن است که درمانگر بگوید: «مشکل تو شناسایی شده، علل مشخصی دارد؛ تو هم می‌توانی کنار بایستی و تماشایش کنی.»

ولی بزرگ‌ترین خطر در فرایند درمان درست همین‌جا نهفته است: اینکه بیمار «نامیدن» را نه به‌عنوان کمکی برای تغییر، بلکه جایگزینی برای تغییر ببیند. ممکن است به‌وسیله‌ی تشخیص، انگ‌خوردن و صحبت درباره‌ی علائم، احساس ایمنی موقتی بیمار را فراگیرد، ولی بعد دیگر ضرورتی برای استفاده از اراده در عمل و عشق حس نکند. این مسئله منجر به دفاع مرکزی انسان امروزی یعنی عقلانی‌گری[1] می‌شود: استفاده از کلمات به‌عنوان جایگزینی برای احساسات و تجربه. کلمات همواره بر لبه‌ای حرکت می‌کنند که یک سویش *سرپوش‌گذاری* بر دیوآسایی‌ست و سوی دیگرش، آشکارسازی آن.

آشکال دیگر درمان مانند لوبوتومی (برداشتن بخش‌هایی از مغز با جراحی) هم ممکن است دیوآسایی را «از میان ببرد». دکتر یان فرانک در مطالعه‌ای که بر روی ۳۰۰ بیمار، قبل و بعد از جراحی لوبوتومی انجام داده، مثال رقت‌انگیزی می‌زند. می‌نویسد: «یکی از بیمارانم، پزشک اسکیزوفرنیکی بود که پیش از جراحی از کابوس تکرارشونده‌ای شکایت داشت که در آن توسط حیوانات وحشی احاطه شده بود. بعد از لوبوتومی، شیرهای رؤیا دیگر نمی‌غریدند و ترسناک نبودند بلکه در سکوت دور می‌شدند.»[۱۲] وقتی این گزارش را خواندم، ناراحتی مبهمی وجودم را فرا گرفت چون خیلی زود متوجه شدم آنچه در سکوت از این مرد دور می‌شود، استعدادهای ارزشمند زندگی اوست و این مرد پس از آن، ضعیف‌تر خواهد بود.

وقتی درمانی دیوآسایی را تخدیر می‌کند یا تسکین می‌دهد یا به طریق دیگری قادر نیست با آن رو در رو شود، بیش از آنکه موفق باشد، شکست خورده

1- intellectualization

است. اسخیلوس در نمایش *ارستیا*[1]، فیوری‌ها یا دیوها را موجوداتی می‌داند که «خواب را پریشان می‌کنند.» در نمایش‌نامه، بعد از آنکه اُرستس مادرش را می‌کشد، آن‌ها او را به جنونی موقت دچار می‌کنند. ولی وقتی خوب فکر می‌کنیم درمی‌یابیم که اگر اُرستس تا یک‌ماه بعد از قتل مادر، خواب خوبی داشت، چیزی بسیار مُهم از دست می‌رفت. خواب زمانی ممکن است که الگوی سرنوشت‌ـگناه‌ـمسئولیت شخصی به هماهنگی و یکپارچگی نوینی برسد، همان اتفاقی که در نمایش آخر تریلوژی یعنی *اومنیدها*[2] می‌افتد.

وقتی دادگاه اِرستس را بی‌گناه می‌شناسد، آپولو درخواست تنقیح فیوری‌ها را مطرح می‌کند: این دیوها ارواح نمادین خشم، کین‌توزی و انتقامند. آپولو مظهر عقلانیتی بسیار مورد احترام است؛ او با تعادل عاقلانه، الگوهای مرسوم و نظارتی متمدنانه زندگی می‌کند. استدلال می‌کند این فیوری‌های کهنه و بدوی ـ نمادهای اید خردستیز اگر چنین چیزی هرگز وجود داشته ـ که موجب رنج انسان‌ها در شب می‌شوند و نه اجازه‌ی خواب به آن‌ها می‌دهند و نه اجازه‌ی استراحت، باید تا ابد از زمین تبعید شوند.

ولی آنچه آپولو نمی‌بیند و آتنا باید به او بفهماند این است که او هم می‌تواند با عینی‌نگری عقلانی، همان قدر بی‌رحم و سازش‌ناپذیر شود که فیوری‌ها با خشم بدوی‌شان. آتنا که قطب‌های مخالف را در درون خود با هم آشتی می‌دهد (با این نشانه که از هیچ مادری زاده نشده)[۱۳]، با رد تقاضای آپولو، خردی برتر را به نمایش می‌گذارد:

> آن‌ها [فیوری‌ها] هم وظیفه‌ی خود را دارند. نمی‌توانیم نادیده بگیریم‌شان، و اگر کار طوری پیش برود که آن‌ها شکست بخورند، زهرشان بعد از تجزیه بازمی‌گردد تا خاک را آلوده و تمامی زمین مرا بیمار کند. معضل اینجاست. چه اجازه دهم بمانند و چه آن‌ها را برانم، مسیری دشوار در پیش است و صدمه به بار خواهد آمد.[۱۴]

1- Oresteia 2- Eumenides

آتنا از همان بصیرت روان‌درمانگرانه‌ای سخن می‌گوید که فروید در عصر ویکتوریا به اثبات رساند، درسی که در دوران ما هم هنوز آموخته نشده: اگر دیوآسایی را واپس برانیم، این نیروها به‌سوی ما بازمی‌گردند تا «بیمار»مان کنند؛ ولی اگر اجازه دهیم بمانند، باید در سطحی نوین از خودآگاهی، با آن‌ها دست‌وپنجه نرم کنیم تا با آن‌ها به یکپارچگی برسیم و نیرویی غیرشخصی ما را از پا درنیاورد. و *در هر حال صدمه به بار خواهد آمد*(شعاری درست و جانبخش برای دیوار مطب روان‌درمانگرا!).

ولی عمل پذیرش دیوآسایی در این نمایش‌نامه، راه تکامل ادراک و همدردی را نیز برای انسان می‌گشاید و حتی سطح حساسیت اخلاقی را نیز بالا می‌بَرد. آتنا فیوری‌ها را ترغیب می‌کند در آتن بمانند و نقش‌شان را به‌عنوان نگاهبانان گرامی شهر بپذیرند. با پذیرش فیوری‌های دیوآسا و استقبال از آنان در آتن، جامعه توانمندتر می‌شود.

به این ترتیب، نماد ریشه‌دار و باستانی‌مان دوباره سر برمی‌آورد همان طور که در زایش هر موجود جدیدی این اتفاق رخ می‌دهد یعنی فیوری‌ها نامشان را تغییر داده‌اند. ازین پس *اومنیدها* نامیده می‌شوند که معنی تحت‌الفظی‌اش، خدمتگزاران مشیت الهی‌ست. شیوه‌ای پرمغز و گویا برای اعلام اینکه دیوآسایی مورد تنفر، می‌تواند نگاهبان و مجرایی برای مشیت الهی باشد!

اکنون به معنای نهایی دیوآسایی در گفت‌وگو می‌رسیم. منظور باستانیان از اینکه «کلمه» نیرویی برتر از دیوآسایی دارد، چه بود؟ آن‌ها به لوگوس و ساختار پرمعنای حقیقت اشاره داشته‌اند یعنی ظرفیت انسان برای شکل بخشیدن و الگوسازی که مقدم بر ظرفیت او برای زبان و نیز گفت‌وگوست. «در آغاز کلمه بود» هم از لحاظ نظری و هم از لحاظ تجربی حقیقت دارد. زیرا آغاز انسان شدن انسان، در مقایسه با میمون یا نوزادی که هنوز خودآگاهی ندارد، توانایی تکلم‌اش است. درمی‌یابیم که برخی کارکردهای مهم درمان در وجوه بنیادین ساختار زبان نهفته‌اند؛ کلمه دیوآسایی را آشکار می‌کند، آن را به فضایی بی‌حصار می‌رانَد تا

بتوانیم مستقیم با آن رو در رو شویم. کلمه قدرتی فراتر از دیوآسایی به انسان می‌بخشد.

این کلمه به‌وسیله‌ی اَشکال اصیل و قدرتمندش یعنی نمادها و اسطوره‌ها تبادل اطلاعات می‌کند. مهم است از یاد نبریم که هر فرایند شفابخشی ـ حتی این سؤال که هر یک از ما چطور باید با ویروس سرماخوردگی مقابله کنیم ـ یک اسطوره‌ست: شیوه‌ای برای مشاهده و ارزیابی خود و بدن خویش در ارتباط با دنیا. نباید پس از ضربه‌ی حاصل از بیماری، فرصت دستیابی به بصیرتی جدید نسبت به خودم و امکان خودشکوفایی در زندگی را از خود بگیرم مگر آنکه بیماری، تصویری را که از خودم دارد ـ اسطوره‌ای را که از خود در ذهن دارم ـ تغییر دهد. و در این صورت، نباید به چیزی دست یابم که به‌حق «شفا» خوانده می‌شود.

دریافته‌ام که دیوآسایی به شکلی غیرشخصی آغاز می‌شود یعنی با هیاهوی غدد جنسی و خلق‌وخوی ذاتی به پیش رانده می‌شوم. مرحله‌ی دوم، شامل تعمیق و وسعت‌بخشی به آگاهی‌ست و به این ترتیب امیال دیوآسایم را شخصی می‌کنم. این اشتهای جنسی را به انگیزه‌ای بدل می‌کنم برای عشق ورزیدن و مورد عشق واقع شدن از سوی زنی که آرزویش را دارم و انتخاب‌اش می‌کنم. ولی ما در همین جا توقف نمی‌کنیم. مرحله‌ی سوم، عبارت است از ادراک لطیف‌تری از تن (به‌عنوان قیاس جسمانی) و معنای عشق در زندگی انسان (به‌عنوان قیاس روان‌شناختی و اخلاقی). پس دیوآسایی ما را به‌سوی لوگوس می‌رانَد. هرچه تمایلات دیوآسایم را بیشتر بپذیرم، ساختار جهان‌شمول حقیقت را بهتر درمی‌یابم و زندگی می‌کنم. این حرکت به‌سوی لوگوس، *فراشخصی*ست. به این ترتیب ما از یک بُعد غیرشخصی آگاهی، به بُعد شخصی و سپس به بُعد فراشخصی آن می‌رسیم.

بخش دوم

اراده

- فصل هفتم: بحران اراده
- فصل هشتم: آرزو و اراده
- فصل نهم: قصدمندی
- فصل دهم: قصدمندی در درمان

۲

فصل هفتم

بحران اراده

> گرفتاری حقیقی [ما] این است: همراه با ترس انسان، عشق انسان، تصدیق انسان و اراده‌ی انسان شدن را نیز از دست داده‌ایم.
>
> نیچه

با یکی از دوستانم قرار ناهار داشتم و متوجه شدم افسرده به نظر می‌آید. چیزی نگذشت که برایم گفت اتفاقات آخر هفته ذهن‌اش را مشغول کرده است. سه فرزندش که ۲۳-۱۲ ساله بودند چندین ساعت وقت گذاشته بودند تا مشخص کنند او چطور در ایجاد مشکلات آنان اگر نه مسئول، دست‌کم مؤثر بوده است. نتیجه‌ی حمله‌شان این بود که تصمیم‌هایش در رابطه با آنان، چندان که باید واضح و روشن نبوده. هرگز موضع خویش را آن طور که باید محکم اتخاذ نکرده یا ساختار پابرجایی را در خانه بنیان نگذاشته است.

این دوست را که مردی حساس و خیال‌پرداز و در زندگی شخصی و حرفه‌ای بسیار موفق بود، والدینی «درون‌رهبر[1]» و سخت‌گیر بزرگ کرده بودند. ولی او می‌دانست هرگز نخواهد توانست فرزندانش را با آن شیوه‌ی ویکتوریایی «نیروی اراده» بار آورَد. در عین حال، او و همسرش هرگز از هواداران آسان‌گیری افراطی

1- Inner-directed

رایج در جامعه که خلأ ناشی از فروپاشی ویکتوریایی‌گری را پر می‌کرد، نبودند. همین طور که حرف می‌زد، آنچه با اندوه و رقت شوکه‌ام کرد این بود که این روزها تقریباً هر پدر و مادری تا حدودی با همین درد و سردرگمی‌ای که پرسش او برمی‌انگیخت، دست‌به‌گریبانند: «والدین چطور برای فرزندان‌شان تصمیم می‌گیرند؟ یک پدر چطور باید بر اراده‌اش پافشاری کند؟»

این بحران اراده «روان‌نژندان» و «بهنجاران» ـ بیماری که روی مبل راحتی درمان لم داده و روان‌پزشک یا روان‌شناسی که بر صندلی نشسته و به او گوش می‌دهد ـ را به یک میزان تحت‌تأثیر قرار می‌دهد. مردی که به او اشاره کردم، برای درمان روان‌نژندی ارجاع نشده بود؛ با این حال همان تضادی را در اراده و تصمیم‌گیری تجربه می‌کرد که در آشوب روان‌شناختی زمانه‌ی در حال گذار ما، امری گریزناپذیر است. ظرفیت موروثی ما برای اراده و تصمیم‌گیری از پایه ویران شده است. و نکته‌ی طنزآمیز اگر نه مصیبت‌بار این است که درست در همین زمانه‌ی نحس که قدرت رشدی عظیم داشته و تصمیم‌ها بسیار ضروری و سرنوشت‌ساز شده‌اند، ما خود را فاقد هرگونه بنیان و شالوده‌ای برای اراده می‌یابیم.

تضعیف مسئولیت فردی

یکی از مهم‌ترین تأثیرات زیگموند فروید ـ اگر مهم‌ترین تأثیرش نباشد ـ پرداختن به بیهودگی و خودفریبی «نیروی اراده»ی ویکتوریایی‌ست. آن «نیروی اراده» به‌دست اجداد سده‌ی نوزدهمی‌مان و به عنوان مکتبی شکل گرفته بود که به‌وسیله‌ی آن تصمیم می‌گرفتند و بعد در ظاهر، زندگی‌شان را در جاده‌ی منطق و اخلاقی که فرهنگ برای‌شان تعیین می‌کرد، هدایت می‌کردند. من می‌گویم این احتمالاً بزرگ‌ترین کشف فروید بود زیرا افشای اثرات مخرب نیروی اراده‌ی ویکتوریایی بود که او را به‌سوی آنچه او «ناخودآگاه» خواند، رهنمون کرد. او از گستره‌ی وسیعی پرده برداشت که در آن، انگیزه‌ها و رفتار را ـ چه در پرورش فرزندان چه در عشق‌ورزی چه در گرداندن یک کسب‌وکار و چه در طراحی یک

جنگ ـ امیال، اضطراب‌ها و ترس‌های ناخودآگاه و انبوه بی‌پایان سائق‌های جسمانی و نیروهای غریزی تعیین می‌کند. فروید با توصیف اینکه چگونه «آرزو» و «سائق» بیش از «اراده» ما را به حرکت وامی‌دارند، چهره‌ی نوینی از انسان به تصویر کشید که اصلی‌ترین پایه‌های خودانگاره‌های هیجانی، اخلاقی و عقلانی انسان غربی را به لرزه درآورد. بر اساس تحلیل نافذ او مشخص شد که «اراده»ی ویکتوریایی در واقع چیزی جز یک سلسله دلیل‌تراشی و خودفریبی نیست. تشخیص‌اش در مورد وجه بیمارگونه‌ی «نیروی اراده»ی لاف‌زن ویکتوریایی بسیار دقیق و درست بود.

ولی به موازات این مسئله، ناچار، تضعیف اراده و قدرت تصمیم‌گیری و کم‌بها شدن حس مسئولیت فردی هم اجتناب‌ناپذیر بود. تصویری که نمایان شد، انسانی ازپیش‌تعیین‌شده بود که دیگر پیش *نمی‌رفت*، بلکه *به جلو رانده می‌شد*. فروید معتقد بود که به‌قول گرادک[1] «ناخودآگاه، زندگی انسان را می‌سازد». فروید نوشت: «باور عمیق آزادی روانی و انتخاب، کاملاً غیرعلمی‌ست و باید در برابر دعوی جبرگرایی حاکم بر زندگی روانی عقب‌نشینی کند.»[۱]

بدون در نظر گرفتن درستی یا نادرستی نظری این موضع‌گیری، اهمیت عملی آن بسیار زیاد بود. زیرا فراگیرترین گرایش انسان امروزی را به سود او نمایاند و آن را عقلانی جلوه داد طوری که مسئله به بیماری بومی نیمه‌ی قرن بیستم بدل شد و انسان خود را محصول منفعل و ناگزیر سائق‌های نیرومند و مقاومت‌ناپذیر روان‌شناختی دانست. (و شاید لازم است نیروهای اقتصادی را هم اضافه کنیم چون مارکس هم در سطح اقتصادی‌ـاجتماعی، تحلیلی درخشان نظیر تحلیل فروید ارائه داد.)

من نمی‌گویم فروید و مارکس «عامل» از دست رفتن اراده و مسئولیت فردی بودند. بلکه مردان بزرگ، آنچه را که از اعماق فرهنگشان برمی‌خیزد، *بازتاب*

1- Groddeck

می‌دهند و سپس این یافته‌ها را تفسیر و قالب‌ریزی می‌کنند. ممکن است ما با تفسیری که برای یافته‌های‌شان ارائه می‌دهند، مخالف باشیم؛ ولی نمی‌توانیم با این واقعیت که این *یافته‌ی* آن‌هاست، مخالفت کنیم. نمی‌توانیم یافته‌های فروید را نادیده بگیریم یا از شر آن‌ها خلاص شویم، بدون آنکه با تاریخ‌مان قطع رابطه کنیم و خودآگاه‌مان را مُثله کنیم و خود را از بخت عبور از این بحران و رسیدن به سطح جدیدی از خودآگاهی و یکپارچگی محروم کنیم. تصویر انسان از خویش هرگز همان نخواهد بود؛ دو راه بیشتر نداریم: یا باید پیش از نابودی «نیروی اراده»ی لاف‌زن‌مان، عقب‌نشینی کنیم و یا به‌سوی یکپارچگی آگاهی در سطوح جدید پیش برانیم. من اولی را نمی‌خواهم یا «انتخاب» نمی‌کنم ولی ما هنوز به دومی هم دست نیافته‌ایم؛ و بحران اراده‌ی ما نیز این است که در حال حاضر بین این دو امکان، ازکارافتاده و بی‌حرکت مانده‌ایم.

معضلی که از تضعیف اراده برمی‌خیزد، در زمینه‌ی کاری خود فروید یعنی روان‌کاوی هم دردسرساز شده است. آلن ویلیس ِ روان‌کاو کاملاً تیزبینانه درباره‌ی این مشکل می‌نویسد:

> در میان فرهیختگان، استفاده از اصطلاح «نیروی اراده» شاید به واضح‌ترین نشانه‌ی ساده‌لوحی بدل شده است. کوشش و تلاش بی‌یاور فرد برای بیرون آمدن از وضعیت اندوه روان‌نژندانه دیگر باب روز نیست؛ زیرا هرچه اراده مستحکم‌تر باشد، بیشتر احتمال دارد انگ «ترفند ضدهراس‌زدگی[1]» به آن بزنند. ناخودآگاه جانشین اراده شده است. چون قبلاً سرنوشت فرد به‌وسیله‌ی اراده تعیین می‌شد و اکنون به‌وسیله‌ی زندگی روانی سرکوب‌شده تعیین می‌شود. امروزی‌های دانا و مطلع به مبل راحتی روان‌کاوی تکیه می‌دهند و ممکن است دیگر تن به کار ندهند. از آنجا که اراده بی‌ارزش شده، شجاعت هم از سکه افتاده است؛ زیرا شجاعت فقط می‌تواند در خدمت اراده باشد و نمی‌تواند

1- counter-phobic maneuver

ارزشی بیش از آنچه به آن خدمت می‌کند، داشته باشد. ما در مسیر درک نهاد بشری، به جبرگرایی دست یافته‌ایم و عزم راسخ را از دست داده‌ایم.[۲]

در دهه‌های اخیر، گرایش به اینکه خود را حاصل جبرگرایی بدانیم، همه‌گیر شده تا انسان امروزی مجاب شود که چیزی نیست جز اُبژه‌ی درمانده‌ای در دست نیروهای علمی به شکل قدرت اتمی. البته بمب هسته‌ای نماد روشنی‌ست از درماندگی که در برابر آن هر شهروند معمولی احساس عجز و ناتوانی می‌کند. بسیاری از روشنفکران چنین آینده‌ای را دیده‌اند و هریک به زبان خویش می‌گویند «انسان امروزی ازکارافتاده‌ست.»[۳] ولی پیشرفت مهم دهه‌ی ما این است که این مسئله به یک آگاهی عمومی بدل شده و کافی‌ست کسی تلویزیون ببیند یا به سینما برود تا از آن آگاه باشد: یکی از فیلم‌های اخیر آشکارا به آن اشاره کرد: «زمانه‌ی هسته‌ای ایمان بشر را به توانایی‌اش در تأثیرگذاری بر آنچه برایش رخ می‌دهد، از بین برده است.»[۴] در واقع شاید بتوان گفت محور اصلی «روان‌نژندی» انسان امروزی، سستی اعتقاد به مسئول بودن او از توان افتادن اراده‌اش و ناتوانی‌اش در تصمیم‌گیری‌ست. فقدان اراده چیزی بیشتر از یک مشکل اخلاقی محض است: انسان امروزی معتقد است حتی وقتی «اراده»اش ـ یا هر وهمی که به نام آن پذیرفته شده ـ را به کار بسته، اعمال‌اش چیزی عاید او نکرده است. این تجربه‌ی درونی ناتوانی و این تضاد در اراده است که مشکل حیاتی ماست.

تضاد در اراده

برخی خوانندگان با این ادعا روبه‌رو می‌شوند که انسان هرگز تا این اندازه قدرتمند نبوده است چه در زمینه‌ی فرصت‌های فردی و چه در تسخیر جمعی طبیعت. قطعاً تأکید بر نیروی عظیم انسان، وجه دیگر آن چیزی‌ست که من *تضاد* در اراده می‌نامم. همان طور که فرد از احساس ناتوانی و عدم اعتمادبه‌نفس نسبت به تصمیم‌هایش به ستوه آمده، همزمان یقین دارد که انسان امروزی قادر

به هر کاری هست. خدا مرده است و مگر خودمان خدا نیستیم که با شکافتن اتم در آزمایشگاه‌های‌مان آفرینش را تقلید کردیم و آن را بر هیروشیما افکندیم؟ البته در جهت عکس: خداوند از هاویه و بی‌نظمی، نظم و شکل آفرید و ما از نظم و نما، آشوب و بی‌نظمی آفریدیم و کمتر انسانی یافت می‌شود که در جایی نهانی در قلبش تا حد مرگ نترسد از اینکه شاید نتوانیم پیش از آنکه خیلی دیر شود دوباره آشوب را به نظم بدل کنیم.

ولی هیجان و جذبه‌ی ایستادن بر آستانه‌ی سده‌ی جدید یعنی باغ بهشتی که در آن هرگز ماری نخواهد بود، اضطراب‌مان را به‌سادگی فرو می‌نشانَد. ما زیر بمباران تبلیغاتی هستیم که به ما می‌گوید دنیای جدید در مقصد هر بلیط هواپیما و هر بیمه‌ی عمر قرار دارد. ساعتی یک‌بار (در آگهی‌های تجاری) نعمت‌هایی را به ما نوید می‌دهند آن هم با قدرت عظیمی که در سازوبرگ کامپیوترهای‌مان نهفته، با فنون رسانه‌های جمعی، با عصر نوین الکترونیک که امواج مغزی‌مان را دوباره شکل می‌دهد و موجب می‌شود به گونه‌ای جدید ببینیم و بشنویم، با علم سیبرنتیک، با درآمد تضمین‌شده، با هنر برای همه، با آشکال نوین و مبهوت‌کننده‌ی آموزش خودکار، با ال‌اس‌دی که «ذهن را می‌گسترد» و کار آزادسازی استعدادهای عظیم را بر عهده می‌گیرد، کاری که زمانی از روان‌کاوی انتظار می‌رفت ولی اکنون ـ به‌واسطه‌ی یک کشف اتفاقی ـ با زحمت بسیار کمتر و در زمان کوتاه‌تر به‌وسیله‌ی مواد انجام می‌شود، با شگردهای شیمیایی که شخصیت را از نو می‌سازند، با ساختن اندام‌های پلاستیکی که جایگزین قلب‌ها و کلیه‌های ازکارافتاده می‌شوند و با کشف شیوه‌ی پیشگیری از خستگی عصب تا جایی که فرد بتواند تا زمانی نامحدود به زندگی ادامه دهد و مانند این‌ها طوری که این فهرست را پایانی نیست. و عجیب نیست شنونده بارها گیج و مبهوت بماند که آیا تدهین شده که همه‌ی این نعمات را از این نوابغ دریافت می‌کند یا فقط پخمه‌ای‌ست که آخر کار تقصیرها بر گردنش می‌افتد؟ و در واقع هر دو این‌هاست.

در تقریباً تمامی این وعده‌های قدرت و آزادی، از شهروندی که گیرنده‌ی این پیغام‌هاست، جز نقشی انفعالی انتظار نمی‌رود. نه فقط در فضای تبلیغاتی، بلکه نیز در مسائلی همچون آموزش، بهداشت و داروها، کارهایی برای ما و به‌خاطر ما به‌واسطه‌ی اختراعات جدید انجام شده است؛ نقش ما ـ هرچند بسیار فرعی ـ این است که نعمت‌ها را بپذیریم و سپاسگزار باشیم. این مسئله در حیطه‌ی نیروی اتمی و اکتشافات فضایی که ممکن است سیارات جدیدی را به سیاره‌ی ما پیوند دهد، کاملاً واضح است: من و شما با این دستاوردها هیچ سروکاری نداریم جز اینکه از طریق مجاری گمنام و تودرتو مالیات‌مان را بپردازیم و پروازهای فضایی را از تلویزیون تماشا کنیم.

برای مثال اصطلاحی که برای کشف دنیاهای جدید به‌واسطه‌ی مواد مخدر یا «ماجرا»ها به‌کار می‌رود، «روشن شدن» است. وجه مثبت این اصطلاح در تضعیف این هذیان ویکتوریایی‌ست که «من سالار و ناخدای روح خویشم» و هیچ اتفاقی نمی‌افتد مگر آنکه من با تلاش کلوینی و عضلاتم مجبورش کنم بیفتد: نوعی خودبینی و تکبر اراده‌باور که در اصل تجربه‌مان را محدود و احساسات‌مان را خفه می‌کند. اصطلاح «روشن شدن» به خودانگیختگی در این جهت اشاره دارد که به خود اجازه می‌دهیم تحریک شویم، به تسخیر درآییم و فکرمان باز شود. ولی اتفاقی نیست که همین اصطلاح را برای «روشن کردن» چراغ برق، اتومبیل و تلویزیون‌مان به‌کار می‌بریم. تضاد روشن است: ما از «نیروی اراده» ویکتوریایی و کنترل سخت‌گیرانه‌ی ایگو که تمدن بی‌روح صنعتی را پدید آورد و هیپی‌ها به‌حق در برابرش سر به طغیان برداشتند، به‌سوی «آزادی»ای حرکت می‌کنیم که نه‌تنها گستره‌ی جدیدی از خودآگاهی نیست، بلکه عبارت است از تبدیل خودمان به ماشینی نیرومند و زیرک. ال‌اس‌دی را دوای تمدن غیرشخصی و خفقان‌آور مکانیک‌ها می‌دانند. ولی ماهیت ماشین این است که با ایستادن میان ما و طبیعت کاری برای‌مان انجام می‌دهد. و آیا ماهیت استفاده از یک ماده‌ی مخدر همین اصل استفاده از ماشین نیست به این معنا که آن هم ما

را منفعل نگه می‌دارد؟ *گرفتاری عجیب ما این است که همان فرایندهایی که انسان امروزی را چنین قدرتمند کرده ـ پیشرفت پرشکوه در انرژی اتمی و سایر انرژی‌های فنی ـ درست همان فرایندهایی‌اند که ما را ناتوان ساخته‌اند.* تضعیف اراده‌ی ما اجتناب‌ناپذیر است. و انگار اینکه خیلی‌ها می‌گویند: «در هر حال اراده وهمی بیش نیست»، فقط تکرار واضحات است. به‌قول لینگ[1] ما «در دوزخی از انفعال جنون‌آمیز» گرفتار شده‌ایم.

تنگنا با این واقعیت تنگ‌تر می‌شود که درست وقتی در مواجهه با نیروی غیرشخصی خردکننده‌ای که احاطه‌مان کرده و ما را در قالب خود جای داده، بیشترین ناتوانی را احساس می‌کنیم، از ما خواسته می‌شود مسئولیت انتخاب‌های کلان و خطیرتر را بر عهده گیریم. موضوع افزایش اوقات فراغت را در نظر بگیرید. انتخاب برای جمعیت روبه‌افزایش کسانی که فقط چهار یا شش ساعت در روز کار می‌کنند، ضروری‌ست. در حال حاضر شواهدی در دست است که اگر مردم نتوانند خلأ فعالیت‌های معنادار را پر کنند، با بی‌احساسی فراگیری مواجه خواهند شد که موجب افزایش ناتوانی جنسی، اعتیاد و اعمال خودویرانگر می‌شود. یا مسئله‌ی قرص‌های ضدبارداری آن هم انواع جدید پس‌روند را در نظر بگیرید. آزادی نوین ـ در اصل آزادی کامل انتخاب در روابط جنسی ـ واژه‌ی «انتخاب» را به‌دقت به تصویر کشیده است. اگر قرار است چیزی جز هرج‌ومرج در کار نباشد، پس فقط خود فرد است که باید ارزش‌های تجربه‌ی جنسی یا دست‌کم دلایل خود را برای شرکت در آن مشخص کند. ولی این آزادی نوین درست در زمانی فراهم می‌شود که ارزش‌هایی که به‌طور معمول پایه‌ی هر انتخاب (یا نافرمانی که آن هم مستلزم یک ساختار است) را می‌سازند، بیش از هرزمانی دچار به‌هم‌ریختگی و آشوب شده، زمانی که جامعه، خانواده و کلیسا در رهنمودهای صوری برای سکس به‌نوعی سردرگمی نزدیک به شکست رسیده‌اند. بله، موهبت آزادی؛ ولی باری که بر دوش فرد نهاده شده نیز بسیار عظیم است.

1- Laing

یا تضاد موجود در حیطه‌ی سلامت جسمانی را در نظر بگیرید. رشد پرسروصدای فنون پزشکی همراه با افزایش تخصص‌گرایی، بیمار را خواه‌ناخواه به *اُبژه‌ی* درمان بدل می‌کند، او را با عجله به سمت تلفن می‌فرستد تا به‌جای دریافت توصیه برای بیماری‌اش، از دکترش بپرسد امروز صبح باید به کدام متخصص یا مرکز رادیولوژی یا بیمارستان مراجعه کند. هرچه فرایند غیرشخصی‌تر و کافکایی می‌شود، مسئولیت بیمار هم کم و کمتر می‌شود. ولی همه‌ی این‌ها درست زمانی اتفاق می‌افتد که بیماری‌های بیمار شخصی‌تر و شخصی‌تر می‌شوند. بیماری‌هایی مثل امراض قلبی و ناخوشی‌های سالخوردگی، به‌جای آنکه سازوکارهای خاصی را در بدن درگیر کنند، همه‌ی «خود» را تحت تأثیر قرار می‌دهند. این مسئله آشکارا در مورد سالخوردگی صدق می‌کند که نیازمند پذیرش محدودیت‌های جسم، فانی بودن خویش و در نهایت مرگ است! «مداوا» یا مدیریت این بیماری‌ها، تنها به گسترده‌تر شدن و عمیق‌تر شدن آگاهی بیمار نسبت به جسمش و شرکت فعال او در درمان خویش منجر می‌شود.

نوعی از آگاهی که انسان را قادر می‌سازد به‌جای آنکه ویرانگرانه با محدودیت‌های جسم مثل امراض قلبی و ناخوشی‌های سالخوردگی و نزدیک شدن به مرگ بجنگد، به آن‌ها اذعان کند، قبلاً «قدرت روحی» نامیده می‌شد. در بهترین شرایط، نوعی فرایند *پذیرش* و *تطبیق* بود. این مسئله چشم‌اندازها و ارزش‌های خاصی برای فرد فراهم می‌کرد که پرسش زندگی یا مرگ را تعالی می‌بخشید و تصمیم‌های ضروری را برایش ممکن می‌کرد. ولی شالوده‌ی روحی این آگاهی دیگر به شکل قدیمی‌اش برای بخش‌های بزرگی از جامعه‌ی مادی و غیرروحانی امروزی ما در دسترس نیست. و ما هنوز شالوده‌ی جدیدی برای این ارزش‌ها و انتخاب‌ها نیافته‌ایم.

امکان تعویض اعضای بدن با اعضای مصنوعی و غلبه بر خستگی عصب، اینکه چقدر زندگی کنی را به یک انتخاب بسیار واقعی بدل کرده است. تصمیم نهایی بر پایه‌ی پرسش بنا نهاده شده است. *آیا می‌خواهی* زندگی کنی و اگر بله، چقدر؟

ـ که قبلاً بر پایه‌ی این نظریه که خودکشی امکان‌پذیر است، پرسشی دشوار و ماورای طبیعی بود ـ اکنون ممکن است به انتخابی عملی برای هریک از ما بدل شود. حرفه‌ی پزشکی چگونه تصمیم می‌گیرد که مردم چقدر باید زندگی کنند؟ پاسخ اغلب این است که این پرسش را باید به فیلسوفان و یزدان‌شناسان واگذاشت. ولی کجایند فیلسوفانی که قرار است یاری‌مان کنند؟ شایع است فلسفه هم در معنای دانشگاهی‌اش مانند «خدا» مرده است؛ [۵] و در هر حال فلسفه‌ی زمانه‌ی ما، خود را بیشتر درگیر مشکلات ساختاری کرده تا چنین پرسش‌های حیاتی مربوط به زندگی؛ البته اگزیستانسیالیست‌ها را می‌توان همدلانه مستثنی کرد. اکنون که در شب‌زنده‌داری برای خدای مرده‌مان، با یزدان‌شناسان خداحافظی کرده‌ایم، بازمی‌گردیم تا وصیت‌نامه را بگشاییم و میراث‌مان را ارزیابی کنیم و درمی‌یابیم که از ارث محرومیم. ثروت مادی فراوانی به ارث برده‌ایم ولی تقریباً چیزی از آن ارزش‌ها و اسطوره‌ها و نمادهایی که ارزش‌ها از آن‌ها می‌آیند و شالوده‌ی انتخاب مسئولانه‌اند، به ما نرسیده است.

فریدریش نیچه که در دوران ویکتوریایی با تیزبینی شگفت‌انگیزی دریافت چه رویدادی در شرف وقوع است، یکی از نخستین کسانی بود که اعلام کرد «خدا مرده است». ولی او بر خلاف اعلام‌کنندگان امروزی مرگ خدا، جرئت کرد با پیامدهای آن هم رودررو شود. «چه کردیم وقتی این زمین را از قید خورشیدش رهانیدیم؟ . . . به کدامین سو در حرکتیم؟ به‌سوی دوری از همه‌ی خورشیدها؟ آیا بی‌وقفه در حال سقوط هستیم؟ به قهقرا، به یک سوی، به پیش، به همه سو؟ آیا هنوز فراز و فرودی در کار است؟ آیا در هیچی بی‌انتها گمراه نمی‌شویم؟ نسیم آسمان تهی را حس نمی‌کنیم؟ هوا سردتر نشده است؟ شب و شب‌های بیشتر در راه نیست؟ . . . خدا مرده است!»[۶] نیچه سرگشتگی لگام‌گسیخته‌ی «خود» و ازکارافتادگی اراده را که حاصل آن است، با طعنه‌ای ژرف از دهان مرد دیوانه ادا می‌کند. دیوانه در انتهای این حکایت می‌گوید: «رویداد عظیم هنوز در راه است». آن رویداد اینک در زمانه‌ی ما رخ داده؛ و

حقیقتاً عظیم است: آن مرد در نقطه‌ای ایستاده که می‌تواند شاهد زایش دنیایی دیگر باشد یا نظاره‌گر ویرانی خود انسانیت.

بنابراین بحران اراده از حضور یا فقدان قدرت در دنیای فردی برنمی‌خیزد. بلکه حاصل تضاد میان این دو است و نتیجه‌ی آن، نوعی ازکارافتادگی اراده‌ست.

مورد جان

کار بالینی ما با این بحران اراده شباهت‌هایی دارد و نوری بر مشکل فراگیرمان می‌افکند. همکارم دکتر سیلوانو آری بتی[1] در مقاله‌ی مهمی که در آن به کاتاتونی (جمود خلسه‌ای) به‌عنوان یک اختلال اراده و نه اختلال دستگاه حرکتی می‌نگرد، خاطرنشان می‌کند که بیمار کاتاتونیک در دنیای ناهنجار خود، در همان بن‌بست درونی‌ای گرفتار شده که ما در دنیای واقعی‌مان دچار آنیم. مشکل بیمار کاتاتونیک حول محور *ارزش‌ها* و *اراده* می‌گردد و بی‌حرکتی‌اش نوعی به بیان درآوردن تضادی‌ست که تجربه می‌کند.

دکتر آری بتی بیماری به‌نام جان را توصیف می‌کند که دهه‌ی ۳۰ زندگی‌اش را می‌گذراند، کاتولیک و در حرفه‌ی خویش خبره‌ست و به‌دلیل دوره‌های مکرر تشدید اضطراب به او ارجاع شده است. این اضطراب جان را به یاد ده‌سال پیش می‌انداخت که دچار یک دوره کاتاتونی شده بود. برای پیشگیری از عود کاتاتونی جویای درمان شده بود. در اینجا بخش‌هایی از گزارش آری بتی را به‌ویژه درباره‌ی دوره‌ی کاتاتونی اصلی بازگو می‌کنم.[۷]

جان، یکی از چهار فرزند خانواده، حملات اضطراب را از ابتدای کودکی به‌یاد می‌آورد. به خاطر داشت چطور مجبور بود به خاله‌اش که او را بزرگ کرده بود، بچسبد. خاله‌اش عادت داشت در حضور او برهنه شود که این کارش، آمیزه‌ای از هیجان و احساس گناه در او پدید می‌آورد. بین نه و ده سالگی، رابطه‌ای

---

1. Dr. Sylvano Arieti

هم‌جنس‌گرایانه با دوست‌اش برقرار کرد و پس از آن، در امیال هم‌جنس‌گرایانه و نیز خودارضایی معمول غوطه‌ور شد. . . . او اسب‌ها را به‌طرز خاصی تحسین می‌کرد چون «سرگین‌هایی چنان زیبا از هیکل رعنای‌شان بیرون می‌آمد.»[۸]

در مدرسه پیشرفت خوبی داشت و بعد از بلوغ، به مذهب علاقه‌مند شد و می‌خواست کشیش شود به‌خصوص به این دلیل که بتواند تکانه‌های جنسی‌اش را کنترل کند. این کنترل درست نقطه‌ی مقابل رفتار یکی از خواهرانش بود که زندگی بسیار بی‌بندوباری را در پیش گرفته بود. . . . پس از پایان دوره‌ی کالج، تصمیم گرفت مسائل جنسی را به‌طور کامل از زندگی‌اش حذف کند. به‌علاوه تصمیم گرفت برای استراحت و تعطیلات به مزرعه‌ای برود که برای مردان جوان، امکان قطع درختان را فراهم می‌کرد. ولی در این مزرعه دچار اضطراب و افسردگی شد. روزبه‌روز بیشتر از همراهانش می‌رنجید چون به‌نظرش زمخت و بددهن می‌آمدند. حس می‌کرد دارد متلاشی می‌شود. یادش می‌آمد یک شب به خود گفته بود: «دیگه نمی‌تونم تحمل کنم. چرا این‌قدر بی‌دلیل دل‌شوره دارم؟ من هیچ کار بدی در زندگی‌ام نکرده‌ام.» ولی این طور خود را کنترل می‌کرد که شاید آنچه تجربه می‌کند، مطابق با خواسته‌ی خداوند است.

وسواس‌ها و رفتارهای اجباری، به‌تدریج بارزتر می‌شد. خود را در حالی می‌یافت که «شک می‌کرد، به شک‌های خود شک می‌کرد، و بعد به شک در مورد شک‌هایش شک می‌کرد» و هراس شدیدی سراپایش را می‌گرفت. یک‌روز در حین وحشت، متوجه تناقضی شد که میان آنچه می‌خواست انجام دهد و عملی که در نهایت انجام می‌داد وجود داشت. مثلاً وقتی می‌خواست لباس عوض کند، به‌جای اینکه لنگه‌کفشش را در بیاورد، یک کنده‌ی هیزم را می‌انداخت. . . . ذهن‌اش هوشیار بود و می‌فهمید چه اتفاقی دارد می‌افتد، ولی متوجه بود که کنترلی بر رفتارش ندارد. فکر کرد ممکن است جنایتی مرتکب شود حتی کسی را بکشد. به خودش گفت: «نمی‌خواهم در این دنیا و آن دنیا لعنت بشوم. سعی می‌کنم خوب باشم و نمی‌توانم. این عادلانه نیست. ممکن است وقتی یک تکه نان می‌خواهم، کسی را بکشم.»

بعد حس کرد اگر حرکت کند یا عملی انجام بدهد، فاجعه‌ای اتفاق می‌افتد، نه فقط برای خودش، بلکه برای همه‌ی گروه. با کاری نکردن یا تکان نخوردن، از همه‌ی گروه محافظت می‌کرد. حس کرد نگاهبان برادرانش شده است. ترس چنان شدید شد که مانع هر حرکتی بود. خشکش زده بود و به قول خودش «خود را در حالی می‌دید که در وضعیت‌های مجسمه‌مانند، سنگ شده است»، از یک هدف ـ یعنی کشتن خودش ـ آگاه بود، بهتر بود بمیرد تا جنایتی مرتکب شود. از درخت بلندی بالا رفت و پایین پرید، ولی با صدمات جزئی به بیمارستان منتقل شد. در بیمارستان اصلاً تکان نمی‌خورد. مثل یک مجسمه‌ی سنگی شده بود.[۹] در طول بستری در بیمارستان، ۷۱ بار اقدام به خودکشی کرد. با اینکه در کل بیشتر در وضعیت کاتاتونی بود، گاهی به اعمال تکانه‌ای دست می‌زد مثلاً روپوش بازدارنده را تکه‌تکه می‌کرد و طنابی می‌ساخت تا خود را حلق‌آویز کند.

وقتی دکتر آری بتی از او پرسید چرا باید این اقدام به خودکشی‌ها را تکرار کند، دو دلیل آورد: اول اینکه از احساس گناه رها شود و از اینکه جنایتی مرتکب شود، جلوگیری کند. ولی دلیل دوم عجیب‌تر بود: اقدام به خودکشی تنها عملی بود که از سد بی‌حرکتی فراتر می‌رفت. *در نتیجه، اقدام به خودکشی، زندگی کردن بود؛ تنها عمل مرتبط با زندگانی که برایش باقی مانده بود.*

یک‌روز دکترش به او گفت: «تو می‌خواهی خودت را بکشی. هیچ‌چیز در زندگی نیست که بخواهی؟» جان با تلاش فراوان زیر لب گفت: «خوردن، خوردن.» دکتر او را به کافه‌تریای بیماران برد و گفت: «می‌توانی هرچه دلت می‌خواهد بخوری.» جان بلافاصله مقدار زیادی غذا قاپید و با ولع زیاد خورد.

بدون پرداختن به باقی جزئیات کاتاتونی جان و چگونگی غلبه‌اش بر آن، اجازه دهید به چند نکته دقت کنیم. اول تحریک هم‌جنس‌گرایانه‌ای که در آن گروه در معرض آن قرار داشت. دوم، جان‌پناهی که در احساسات مذهبی می‌جست. سوم، سازوکار وسواسی-جبری و این واقعیت که اضطرابی که در ابتدا تنها به کارهایی مربوط می‌شد که با احساسات جنسی در ارتباط بود، به همه‌ی

کارهایش تعمیم یافت. بر دوش هر عمل، باری از احساس مسئولیت گذاشته می‌شد و به موضوعی اخلاقی بدل می‌شد. هر حرکت، به‌جای آنکه یک واقعیت در نظر گرفته شود، یک ارزش بود. آری بتی متوجه می‌شود که احساسات جان، «یادآور قدرت کیهانی یا همه‌کارتوانی منفی‌ای بود که سایر بیماران کاتاتونیک هم تجربه می‌کنند به این ترتیب که معتقدند با هر عملی، ممکن است موجب نابودی جهان شوند.»[۱۰]

ما با یک تعارض افراطی اراده در جان مواجهیم که با ارزش‌هایی که خودش تعیین کرده، گره خورده است. برای من این پرسش دکتر که «هیچ‌چیز نمی‌خواهی؟»، بسیار معنی‌دار است زیرا اهمیت رسیدن به آرزویی ساده را نشان می‌دهد یعنی همان نقطه‌ای که هر عمل ارادی از آن آغاز می‌شود. آری بتی اشاره می‌کند که وقتی کسی مسئولیت عظیمی مانند آنچه جان بر دوش گرفته بود، دارد، انفعالش کاملاً قابل درک است. این انتقال[۱] یا همگون‌گردی[۲] در معنای خوابواره‌ای آن نیست. «بیمار دستورات را اطاعت می‌کند زیرا این دستورات اراده‌ی دیگران است و در نتیجه او مسئولیتی در برابرشان ندارد.» این حالت در شکل افراطی‌اش شبیه این واقعیت است که در دوران پریشان ما، بی‌احساسی مردم با بهت[۳] جان قابل مقایسه‌ست و ناخودآگاه در اشتیاق کسی می‌سوزند که به‌جای آن‌ها مسئولیت بر عهده گیرد.

چنین بیماری «در وضعیتی‌ست که در آن خواست و اراده با معنایی از ارزش که به‌شکل ناهنجاری تشدید یافته، مرتبط می‌شود، در نتیجه وقتی یک حرکت کوچک بیمار قادر است دنیا را نابود کند، رنج مسئولیت به اوج شدتش می‌رسد.» آری بتی این طور ادامه می‌دهد که «آه که این برداشت ذهن روان‌پریش، ما را به یاد واقعیت امروز می‌اندازد یعنی دوره‌ای که فشار یک دکمه، می‌تواند اثراتی عظیم بر جای بگذارد! فقط مسئولیت اقیانوسی بیمار کاتاتونیک می‌تواند این امکان تاکنون ادراک‌نشده را در بر گیرد.»[۱۱]

1- transference 2- conformism 3- stupor

در افـراد نـسبتاً بهنجـار، بـر خـلاف جـان، اراده‌ی عاجزمانـده در نیمچه‌مقیاس‌هایی پناه می‌گیرد که امکانی هرچند موقت را برای موفقیت فراهم می‌کنند. در نتیجه در دوره‌ی بحران اراده، شاهد معضل *اعتراض* هستیم. وقتی از گروه‌های خاص دانشگاهی درباره‌ی نظرات دانـشجویان در مـورد جنـگ ویتنـام سؤال کردم، پاسخ دادند اختلاف بین کسانی نیست کـه «طرفـدار» و «مخـالف» جنگند، بلکه بین معترضان از یک سـو و اعتـراض‌کننـدگان بـه آن معترضـان از سوی دیگر است. اعتراض خود تا حدودی سازنده‌ست زیرا شباهتش با اراده را بـا تأکید منفی بر آن، حفظ می‌کند: می‌دانم با چه *مخالفم* حتی اگر دقیقاً نـدانم بـا چه *موافقم*. در واقع، ظرفیت یک کودک دو یا سه‌سـاله بـرای ایـستادن در برابـر والدین‌اش، از نگاه آغاز شکل‌گیری اراده‌ی انسانی بسیار مهم است. *ولی اگـر اراده در سطح اعتراض باقی بماند، همواره به آنچه به آن معترض بوده، وابسته می‌ماند.* اعتراض اراده‌ی نیمه‌رشدیافته‌ست. مثل کودکی که بـه والـدین‌اش وابـسته‌سـت، نیروی محرکه‌اش را از دشمنش می‌گیرد. ایـن مـسئله بـه‌تـدریج اراده را از محتـوا خالی می‌کند؛ شما سایه‌ی دشمن و حریف خود می‌شوید، منتظرید حرکتی کند تـا شما هم بتوانید خود را حرکت دهید. دیر یا زود، اراده‌ی شما توخـالی و میـان‌تهـی می‌شود و آن‌گاه است که به‌اجبار به خط دفاعی بعدی عقب‌نشینی می‌کنید.

این دفاع بعدی، *فرافکنی تقصیر* است. در هر جنگـی مـی‌توان ایـن اعتـراف غیرعمدی به شکست را برای نظم‌بخشی دوباره به دیوآسایی مشاهده کرد. بـرای مثال در جنگ ویتنام، راسک[1] وزیر وقت و دستگاه حکومتی جنگجویان ویتنامی را مقصر بالا گرفتن جنگ می‌دانستند و جنگجویان ویتنامی و مخالفان جنگ در امریکـا، راسـک و دسـتگاه حکـومتی خودمـان را سـرزنش مـی‌کردند. امنیـت حق‌به‌جانبی که با سرزنش دیگری به‌دست می‌آیـد، رضـایتی مـوقتی بـرای فـرد فراهم می‌کند. ولی گذشته از اینکه چنین کاری، سـاده‌سـازی فـاحش موقعیـت

1- Rusk

تاریخی‌مان را به نمایش می‌گذارد، بهای جدی‌تری هم برای این امنیت می‌پردازیم. *تلویحاً قدرت تصمیم‌گیری را به حریف واگذار می‌کنیم.* سرزنش دشمن به این معناست که دشمن آزادی انتخاب و عمل دارد نه ما؛ و ما فقط می‌توانیم نسبت به او *واکنش نشان دهیم.* این برداشت به‌نوبه‌ی خود، امنیت‌مان را نابود می‌کند. زیرا در درازمدت، بر خلاف خواسته‌مان، همه‌ی کارت‌ها را به او داده‌ایم. در نتیجه اراده آسیب دیده است. ما در اینجا مثالی از اثرات خودنقض‌گرایانه‌ی همه‌ی حالت‌های دفاعی روان‌شناختی را می‌بینیم: *به‌طور خودبه‌خود قدرت را به حریف واگذار می‌کند.*

فعالیت اراده در این مقیاس‌های نابسنده به‌تدریج تکراری‌تر می‌شود و در نهایت، به‌سمت بی‌احساسی می‌رود. و اگر بی‌احساسی به انگیزه‌ای برای حرکت به‌سوی مرحله‌ی بالاتری از خودآگاهی که مشکل را قابل‌درک‌تر می‌کند، دگردیسی نیابد، احتمال صرف‌نظر کردن فرد یا گروه از ظرفیت اراده کردن بیشتر می‌شود. اگر قرار باشد در این فلج اراده از بی‌احساسی بپرهیزیم، فرد دیر یا زود ناچار است بپرسد آیا ممکن است یک اتفاق درونی علت این ازکارافتادگی باشد؟

اراده در روان‌کاوی

روان‌شناسی و روان‌کاوی چگونه با بحران اراده مقابله کرده‌اند؟ پیش از این دریافتیم نابودی «قدرت اراده»ی ویکتوریایی به‌دست فروید، یکی از جلوه‌های تضعیف اراده و تصمیم‌گیری در زمانه‌ی ماست. و نیز مشاهده کردیم روان‌کاوان خود نیز نگران مخمصه‌ای هستند که سردرگمی اراده، در آن گرفتارمان می‌کند. ویلیس با اشاره به این مسئله که ما «به جبرگرایی دست یافته‌ایم ولی عزم راسخ را از دست داده‌ایم» در مقاله‌ای که از آن نقل‌قول کردیم پیش می‌رود تا به ما یادآوری کند «اهمیت حیاتی اراده در این واقعیت نهفته است . . . که به هر حال در تبدیل تعادل به فرایند تغییر، یک عامل سرنوشت‌ساز محسوب می‌شود.»[۱۲]

متفکران موجود در همه‌ی شاخه‌های روان‌شناسی و نیز سایر رشته‌ها مثل فلسفه و مذهب، پرسش‌های صریحی در این باب داشته‌اند که خود فرایند روان‌کاوی با اراده‌ی بیمار چه می‌کند؟ نتیجه‌گیری بعضی منفی است. سیلوان تامکینز[1]، استاد در پرینستون و دانشگاه نیویورک که خود سال‌ها روان‌کاوی شده، این گونه به آن می‌تازد: «روان‌کاوی، نوعی آموزش سازمان‌دهی‌شده برای بی‌تصمیمی و دودلی‌ست.» این اظهار نظر تندوتیز از کارل کراس[2] که می‌گوید «روان‌کاوی در واقع نوعی بیماری‌ست که درمانش خود به بهبود منجر می‌شود»، به این واقعیت اشاره دارد که روان‌کاوی در جهت گرایش انسان امروزی به‌سوی صرف‌نظر کردن از خودمختاری‌اش عمل می‌کند.

سال‌ها نشانه‌ها بر این دلالت می‌کرد که دانش و حرفه‌ی روان‌کاوی به‌سوی بحران در حرکت است. یکی از جلوه‌های این بحران ـ که اکنون در میان ما حاضر است و نمی‌توان از آن گریخت ـ هشدار اعضای برجسته‌ی گروه‌های قشری فرویدی علیه روان‌کاوی‌ست.[۱۸] فحوای سخنرانی‌ها بسیار شبیه دعوی «خدا مرده است» برخی یزدان‌شناسان امروزی‌ست. و در واقع، شاید خدای روان‌کاوی هم حقیقتاً مرده باشد چون به اندازه‌ی خدای یزدان‌شناسان با برداشت نادرست روبه‌رو بوده است.

ریشه‌های این بحران در شکست روان‌کاوی در حل مشکل اراده و تصمیم نهفته است. زیرا اگر نظریه‌ی جبرگرایی مطلق که فروید به آن استدلال می‌کرد، در عمل درست از کار درمی‌آمد، هیچ‌کس با روان‌کاوی درمان نمی‌شد. در واقع خلاف آن صحیح است: اگر اختیار مطلق را بپذیریم یعنی اگر بپذیریم قادریم با هر هوس یا نیتی که در سال جدید می‌کنیم، خود را با آزادی خوشایندی متحول کنیم، دیگر چه نیازی بود که خود را با روان‌درمانی بیَازاریم. در واقع، می‌بینیم که مشکلات افراد، مقاوم، سرسخت و دردسرسازند با این حال می‌بینیم که می‌توان تغییرشان داد. پس باید بیشتر به دنبال عامل تغییر بگردیم.

1- Silvan Tomkins 2- Karl Kraus

روان‌شناسان دانشگاهی، بدون در نظر گرفتن اینکه خود روان‌شناس چه اعتقادی در مورد عملکرد اخلاقی خویش دارد، تمایل دارند این موضع را بگیرند که به عنوان روان‌شناس، فقط مسائل جبری که در چارچوب جبرگرایانه قابل درک است، مورد توجه ماست. این محدودیت برداشت، ناچار مانعی در برابر درک و دریافت ما قرار می‌دهد؛ ما انسان‌مان را بر اساس تصویری می‌سازیم که به خود اجازه داده‌ایم از انسان ببینیم. روان‌شناسان از پرداختن به مسئله‌ی قدرت به‌ویژه قدرت خردستیز خودداری می‌کنند. ما فقط معنای تحت‌الفظی این گفته‌ی ارسطو را که انسان، حیوان خردمند است، در نظر می‌گیریم و او را *چیزی جز این نمی‌بینیم*. در نتیجه خردستیزی را گمراهی موقتی می‌دانیم که با آموزش صحیح فرد و یا اگر ناهنجاری شدیدتر باشد، با تعلیم دوباره‌ی هیجانات ناسازگار، باید بر آن غلبه کرد. البته روان‌شناسی آلفرد آدلر[1] به قدرت توجه دارد ولی بیشتر به‌صورت یک عنوان فرعی در اعتقادش به احساس حقارت اجتماعی و ستیز برای امنیت به آن پرداخته است. فرض‌های فروید درباره‌ی همنوع‌خواری[2] اولیه و غریزه‌ی تهاجم، عنصر قدرت را در خود دارد. ولی آن هم به این ترتیب توجیه شده که فقط در ناهنجاری‌های شدید مورد اشاره قرار گرفته است. خودداری از پرداختن به مسئله‌ی قدرت، روان‌شناسی را قادر ساخت که بی‌درنگ اراده را رها کند و جبرگرایی نظری را پی بگیرد؛ به این ترتیب، اثرات مهم و دیوآسای جبرگرایی هم آشکار نشد.[۱۴]

ولی در روان‌کاوی و روان‌درمانی، آنجا که درمانگران با زندگی و رنج مردم سروکار دارند، مشکل تضعیف اراده و تصمیم به‌شدت مهم و حیاتی شده است. زیرا نظریه و فرایند روان‌کاوی و بیشتر انواع روان‌درمانی، ناگزیر به نفع تمایلات منفعلانه‌ی بیمار است. همان طور که اوتو رنک و ویلهلم رایش در دهه‌ی ۱۹۲۰ خاطرنشان کردند، ویژگی‌های ذاتی روان‌کاوی، هم نیروی حیاتی را از آن گرفته،

1- Alfred Adler 2- cannibalism

هم واقعیتی را که روان‌کاوی با آن روبه‌روست عقیم ساخته و هم قدرت و میل به تغییر در بیمار را. در نخستین روزهای شکل‌گیری روان‌کاوی که افشاگری‌ها در مورد ناخودآگاه، به‌وضوح «شوک‌برانگیز» بود، این مشکل چندان رخ نمی‌نمود. و در بیماران هیستریک که سال‌های اولیه‌ی شکل‌گیری نظرات فروید به کار با آن‌ها گذشت، پویایی خاصی وجود دارد که فروید می‌توانست آن را «لیبیدوی سرکوب‌شده» بنامد که اصرار زیادی به ابراز شدن دارد. ولی حالا که بیشتر بیماران ما به آشکال مختلف «اجباری‌گری» دچارند و همه عقده‌ی اُدیپ را می‌شناسند و با چنان آزادی و وضوحی درباره‌ی مسائل جنسی حرف می‌زنند که می‌توانست بیماران فروید را بر روی مبل راحتی درمان شوکه کند (و در واقع، صحبت درباره‌ی مسائل جنسی، ساده‌ترین راه برای پرهیز از هرگونه تصمیم واقعی درباره‌ی عشق و ارتباط جنسی‌ست)، دیگر نمی‌توان از معضل ناشی از تضعیف اراده و تصمیم دوری کرد. من معتقدم «اجبار تکرار[1]»، مشکلی که در ساختار روان‌کاوی کلاسیک، همواره غیرقابل‌درمان و غیرقابل‌حل باقی مانده، از اساس با این بحران اراده در ارتباط است.

دیگر آشکال روان‌درمانی نیز از این معضل روان‌کاوی گریزی ندارند، زیرا فرایند روان‌درمانی گرایشی ذاتی به دعوت از بیمار برای چشم‌پوشی از جایگاه خود به‌عنوان یک عامل تصمیم‌گیرنده دارد. لقب «بیمار» همین معنا را در خود دارد. نه‌تنها عناصر ناخودآگاه و حمایت‌گرانه‌ی درمان چنین گرایشی دارند، بلکه این وسوسه که بیمار و درمانگر هم به‌راحتی تسلیم‌اش می‌شوند و در همه‌چیز جز خود فرد دنبال مسئول مشکلات بیمار می‌گردند نیز چنین خصوصیتی دارد. شکی نیست که روان‌درمانگران از هر قسم و رنگی می‌دانند دیر یا زود بیمار باید تصمیم‌هایی اتخاذ کند و بیاموزد مسئولیت خود را تا حدودی بر عهده گیرد؛ ولی نظریه و فنون بیشتر روان‌درمانی‌ها، بر پایه‌ای دقیقاً متضاد استوار شده است.

1- repetition compulsion

وهم و اراده

اراده و تصمیم به اَشکال گوناگون توسط روان‌شناسان و روان‌کاوان انکار شده است. برای مثال رابرت نایت[1]، یک فرویدی متأخر می‌گوید آزادی انتخابی که انسان تجربه می‌کند «هیچ ربطی به اراده‌ی آزاد به مثابه‌ی قانونی که بر رفتار انسان حاکم است، ندارد بلکه تجربه‌ای ذهنی‌ست که خود از لحاظ علی از پیش تعیین شده است.»[۱۵] نایت در این مقاله واژه‌ی «آزادی» را همه‌جا در گیومه می‌گذارد تا احتمالاً نشان دهد آزادی وهمی بیش نیست. انتخاب و مسئولیت اوهامی هستند که به‌وسیله‌ی شرایط پیش از خود تعیین شده‌اند و به‌نوبه‌ی خود تعیین‌کننده‌ی اعمالی در آینده‌اند.

ولی روان‌کاوان به‌عنوان درمانگر، چاره‌ای جز تصدیق این واقعیت ندارند که عمل انتخاب در بیمار دارای اهمیت محوری‌ست و درست همین‌جاست که به تناقضی بنیادین برمی‌خوریم. فروید به‌عنوان یک روان‌درمانگر دیدگاهی کاملاً متفاوت با نظریه‌اش را در پیش گرفت. او در *ایگو و اید*[2] می‌نویسد: «. . روان‌کاوی بر این اساس بنیان گذاشته نشده که واکنش‌های ناهنجار را ناممکن کند، بلکه به ایگوی بیمار این *آزادی* را می‌دهد که یک راه یا راه دیگر را برگزینند.»[۱۶]

ویلیس برای نشان دادن معضل کاربردی‌ای که درمانگر در کار درمان به آن برمی‌خورَد، می‌گوید:

> درمانگر حول‌وحوش پایان روان‌کاوی، ممکن است خود را در حالی بیابد که آرزو می‌کند کاش بیمار قادر بود «پشتکار» بیشتری نشان دهد، «عزم» بیشتری داشته باشد و رغبت بیشتری برای اینکه «تمام تلاشش را بکند.» اغلب این آرزو به گفته‌هایی نظیر این می‌انجامد: «آدم‌ها باید به خودشان کمک کنند»؛ «باید سعی کنی.» این مداخلات به‌ندرت در گزارش‌های موردی ذکر می‌شوند زیرا این طور به نظر

1- Robert Knight 2- The Ego and the Id

> می‌آید که نه شایسته‌ی تفسیرند و نه بر تفسیر اثری می‌گذارند. یک روان‌کاو اغلب از چنین توسلی به اراده، معذب است، انگار از چیزی استفاده کند که خود به آن اعتقادی ندارد و اگر روان‌کاوی را با مهارت بیشتری پیش می‌بُرد، نیازی به آن احساس نمی‌کرد.[۱۷]

در نتیجه روان‌کاوان خود را در موقعیتی عجیب و ناجور می‌بینند که در آن معتقدند بیمار باید دچار وهم آزادی شود تا تغییر کند، بنابراین آن‌ها باید این وهم را بپرورانند یا دست‌کم برایش احترام قائل شوند. برای مثال، تناقضی که در جمله‌ی نایت هست، به‌خوبی توسط دو منتقد به توصیف درآمده است. «همین طور که روان‌درمانی پیش می‌رود، آزادی بیشتر تجربه می‌شود، در نتیجه بیماری که با موفقیت روان‌کاوی شده، گزارش می‌کند که نسبت به دوره‌ی پیش از روان‌درمانی، آزادی بیشتری برای هدایت زندگی‌اش دارد. اگر این آزادی واهی و خیالی‌ست، هدف درمان یا دست‌کم نتیجه‌ی درمان موفق، بازگرداندن و رواج این خیال است گرچه بیشتر درمانگران معتقدند درمان موفق، دقت بیمار را در درک خود و دنیای‌اش بالا می‌برَد.»[۱۸] در واقع، بعضی روان‌کاوان آشکارا اذعان دارند که درگیر پروراندن یک وهم شده‌اند و می‌پذیرند که لازم است برای این مسئله توجیهی منطقی در نظریه‌شان بیابند.[۱۹]

ببینید این به چه معناست. به ما گفته‌اند که یک وهم، مؤثرترین عامل در تحول شخصیت است؛ آن حقیقت از اساس با عمل ارتباطی ندارد (یا فقط جنبه‌ی نظری دارد)، ولی این وهم چنین ارتباطی دارد. پس قرار نیست ما برای حقیقت تلاش کنیم، بلکه باید برای این وهم بکوشیم. باید تعریفی از جهان را باور کنیم که با آن قادر به زندگی نیستیم. یا اگر سخت بکوشیم با آن زندگی کنیم، باید همان طور که ویلیس به‌درستی پیشنهاد کرده، به نوعی ناتوانی منفعلانه عقب بنشینیم که به بی‌احساسی و افسردگی می‌انجامد.

نیازی نمی‌بینم این نکته را تکرار کنم که این نوع حل معضل قابل دفاع نیست. حتی ما روان‌کاوان نمی‌توانیم با چنین وهمی زندگی کنیم ـ چگونه

ممکن است (بدون ناهنجاری عمده) فرد از پیش بداند که خود را به یک وهم متعهد ساخته، ولی همچنان به خود متعهد بماند؟ به‌علاوه، اگر بیماران نیاز دارند به اوهام باور پیدا کنند، در آن صورت وهم بر خلاف حقیقت، انواع بی‌شماری دارد و چه کسی باید تصمیم بگیرد بیمار با کدام وهم باید زندگی کند؟ آیا اوهامی را جدی می‌گیریم که «به کارمان می‌آیند»؟ اگر این طور است، برداشت‌مان از حقیقت نادرست است؛ زیرا اگر وهم اصالتاً به کار بیاید، دیگر کاملاً وهم نیست. در واقع، این جمله که وهم بیشترین تعیین‌کنندگی را در تغییر و تحول داراست، از اساس غیرعقلانی (در نتیجه غیرعلمی) ست زیرا بر این دلالت دارد که صحت و سقم یک مفهوم در سطح رفتاری بی‌معناست. این پذیرفته نیست؛ اگر قرار بود این طور باشد، باید در آنچه ما «وهم» می‌نامیم، حقیقتی وجود داشته باشد و در آنچه حقیقت می‌نامیم، وهمی.

راه حل دیگری هم از زاویه‌ای متفاوت عرضه شده است. تحلیل‌گران «ایگو» مثل هارتمان[1]، راپاپورت[2] و دیگران، با در نظر گرفتن جایگاهی برای آزادی و اراده در ساختار روان‌کاوانه‌ی شخصیت، مفهوم «خودمختاری ایگو» را پدید آورده‌اند. در نتیجه، کارکرد آزادی و انتخاب به ایگو واگذار شده است. ولی ایگو طبق تعریف، بخشی از شخصیت است؛ و یک بخش چگونه می‌تواند آزاد باشد؟ راپاپورت مقاله‌ای با عنوان «خودمختاری ایگو» نوشته، یونگ زمانی یک فصل را به «خودمختاری ناخودآگاه» اختصاص داد و ما می‌توانیم با پیروی از والتر بی. کانن[3]، مقاله‌ای با عنوان «خودمختاری جسم» بنویسیم. هریک از این‌ها حاوی حقیقتی نیمه‌کاره‌اند. ولی آیا هریک از جهتی نادرست و غلط هم نیستند؟ نه ایگو، نه ناخودآگاه و نه جسم، هیچ‌یک نمی‌توانند «خودمختار» باشند، بلکه تنها به‌عنوان بخش‌هایی از یک کل موجودیت دارند. و این کلیت است که باید پایگاه اراده و آزادی باشد. باور دارم که تقسیم شخصیت به ایگو، سوپرایگو و اید، یکی از علل مهم حل نشدن مشکل اراده در سنت رسمی روان‌کاوی‌ست.

1- Hartmann 2- Rapaport 3- Walter B. Cannon

ما می‌دانیم که در کار روان‌کاوی *فقدان آزادی* در همه‌ی وجوه موجودیت بیمار رخ می‌نمایاند. در بدنش (مهارهای عضلانی) و در آنچه تجربه‌ی ناخودآگاه خوانده می‌شود (واپس‌زنی) و در روابط اجتماعی‌اش (همان قدر از دیگران غافل است که از خود) نمایان می‌شود. همچنین تجربه نشان داده که وقتی چنین فردی با روان‌درمانی به آزادی دست می‌یابد، بر حرکات جسمانی‌اش مهار کمتری دارد، در رؤیاهایش آزادتر است و در بی‌فکری‌ها و روابط غیرارادی‌اش با دیگران خودجوش‌تر عمل می‌کند. این بدان معناست که خودمختاری و آزادی نمی‌تواند در حیطه‌ی بخش خاصی از ارگانیسم قرار بگیرد، بلکه باید ویژگی همه‌ی «خود» باشد یعنی همان ارگانیسم متفکر-احساس‌کننده- انتخاب‌کننده-عمل‌کننده. وقتی در ادامه درباره‌ی مفهوم قصدمندی صحبت می‌کنم، نشان خواهم داد که اگر قرار باشد اصطلاحات فرویدی را به کار بریم، باید گفت اراده و تصمیم، ارتباط جدایی‌ناپذیری با اید، ایگو و سوپرایگو دارند. در هر تصمیمی که فرد می‌گیرد، پیش از هرچیز، اتفاقی بسیار پراهمیت و عمیق - در خودانگیختگی، احساس و معانی نمادین - می‌افتد که می‌توان آن را «کارکرد ایگو» نامید. معتقدم تأکید بتلهایم[1] بر اینکه یک ایگوی قدرتمند علت تصمیم‌ها نیست، بلکه نتیجه‌ی آن‌هاست، کاملاً درست است.[۲۰]

آیا مفهوم «خودمختاری ایگو» در زمینه‌ی مبنا قرار دادن بخش خاصی از شخصیت به‌عنوان جایگاه انتخاب، با همان دشواری‌های «اراده‌ی آزاد» قدیمی روبه‌روست؟ اگر پوشش‌های فرهیخته‌وار این مفهوم را کنار بزنیم، به چیزی همانند نظریه‌ی دکارت می‌رسیم که جایگاه روح را در غده‌ی پینه‌آل در قاعده‌ی مغز و حد فاصل میان سر و تن می‌دانست. شکی نیست که روان‌کاوی ایگو، حاوی وجوه مثبتی‌ست که به دل‌واپسی‌های مبرم انسانِ معاصر درباره‌ی خودمختاری، خودگردانی و انتخاب می‌پردازد. ولی در عین حال، گرفتار تضادهایی‌ست که این مشکلات ناچار ما را با آن‌ها روبه‌رو می‌کنند.

1- Bettelheim

روان‌کاوی و روان‌شناسی، در همه‌ی ابعادشان، معضل اراده و تصمیم انسان غربی امروزی را با تضادها و تناقض‌هایش آشکار می‌کند. این صراحت معمول فروید را می‌رساند که بی‌پرده می‌گوید سعی دارد به بیمار «آزادی انتخاب» دهد گرچه می‌داند این گفته درست بر خلاف نظریه‌اش است. نه در برابر این تضاد خود را می‌بازد و نه راه حلی زیاده‌آسان را برمی‌گزینند. ولی با دگرگونی فرهنگ از زمان فروید تاکنون، احتمال باقی ماندن در این تضاد روزبه‌روز کم و کمتر می‌شود.

من در این کتاب، راه حلی برای این مشکل ارائه می‌کنم. این کار را بر اساس این باور انجام می‌دهم که ما بُعدی از تجربه‌ی انسانی را حذف کرده‌ایم که برای اراده‌ی انسان مهم و حقیقتاً حیاتی‌ست. هادسن هوگلند[1] معضل را در یک عبارت، این گونه توصیف می‌کند:

> بگذارید تصور کنیم من فیزیولوژیستی همه‌کارتوان با دانش کامل در زمینه‌ی فیزیولوژی، شیمی و فعالیت‌های مولکولی مغز شما در هر لحظه هستم. با چنین دانشی قادرم دقیقاً پیش‌بینی کنم در نتیجه‌ی عملکرد سازوکارهای مغزی‌تان، چه خواهید کرد زیرا رفتار شما از جمله رفتار خودآگاه و کلامی‌تان، کاملاً با کارکرد سلول‌های عصبی‌تان مرتبط است. فرض کنید من به‌واسطه‌ی دانش کاملم از مغز شما، بگویم که چه خواهبد کرد. با این کار، با اطلاعاتی که در اختیار مغز شما می‌گذارم، فیزیولوژی آن را تغییر داده‌ام. پس برای شما ممکن می‌شود به‌شیوه‌ای کاملاً متفاوت از آنچه من پیش‌بینی کرده‌ام، رفتار کنید. اگر بکوشم اثرات بیان پیشگویی‌هایم را بر شما پیش‌بینی کنم، از لحاظ منطقی به پسرفتی بی‌پایان محکوم می‌شوم. . . با تلاش برای پذیرش اثرات پذیرفتن اثرات و همین طور الی آخر، انگار دنبال دم خود کرده باشم. [۲۰]

1- Hudson Hoagland

هوشیاری و آگاهی انسان - که به‌معنای دانایی‌ست - عناصر پیش‌بینی‌ناپذیری را به انسان ما عرضه می‌کند. و آدمیزاد موجودی‌ست که با گردن‌کشی اصرار به دانستن دارد. تغییر آگاهی‌ای که آن را شامل می‌شود، هم «بیرونی» و هم «درونی»ست و شامل نیروهایی‌ست که از جهان بیرون بر فرد وارد می‌آید و نگرش فردی که در معرض این نیروها قرار می‌گیرد. می‌توان دید که هوشیاری فرد در مثال هوگلند، مسائلی چون آگاه شدن از رویدادهای فراموش‌شده و مدفون‌شده‌ی کودکی و سایر وجوه تجربیات «عمیقی» که در درمان سر برمی‌آورَد را هم در بر می‌گیرد.

این همان مشکل *قصدمندی* در تقابل با *قصد* و خواسته‌ی محض است که بحث بعدی ما را شامل می‌شود. قصدمندی در تجربه‌ی انسانی عبارت است از شالوده‌ی اراده و تصمیم. نه‌تنها بر اراده و تصمیم مقدم است، بلکه آن‌ها را ممکن می‌سازد. به اندازه‌ی کافی روشن است که چرا در تاریخ غرب، نادیده انگاشته شده است. از زمانی که دکارت ادراک را از اراده جدا کرد، دانش بر اساس این دوپارگی پیش رفته و کوشیده‌ایم فرض کنیم که می‌توان «واقعیت‌های» انسان‌ها را از «آزادی»شان و شناخت را از گرایش به انجام کار جدا کرد. به‌خصوص از زمان فروید به بعد، این کار دیگر ممکن نیست، با این حال فروید، بدون بی‌طرفی کامل نسبت به کشفیات‌اش، از همان دوپارگی قدیمی در نظریه‌ی علمی پیروی کرد. قصدمندی، تأثیر جبرگرایانه را نفی نمی‌کند، بلکه مشکل جبرگرایی و آزادی را در مرحله‌ای عمیق‌تر قرار می‌دهد.

فصل هشتم

آرزو و اراده

میان پیش‌پندار
و آفرینش
میان شور
و واکنش
سایه می‌افتد
زندگی بسیار طولانی‌ست

تی.اس. الیوت

نمی‌توان تضادهایی را که در روان‌شناسی و روان‌درمانی دیده‌ایم، به حال خود رها کرد. نمی‌شود اراده و تصمیم را هم به سرنوشت سپرد. نمی‌توانیم با این فرض کار کنیم که بیمار در نهایت «بالاخره به ترتیبی» انتخاب می‌کند یا با بی‌حوصلگی، نپرداختن به مسئله یا خستگی متقابل به‌سوی تصمیمی می‌غلطد یا بر این اساس عمل می‌کند که دریافته اگر فلان قدم را بردارد، درمانگر (که اکنون نقش والد خیرخواه را بر عهده گرفته) تأییدش خواهد کرد. به نظرم ما نیازمند آنیم که تصمیم و اراده را دوباره به مرکز تصویر بازگردانیم: «درست همان سنگی که معمار دور انداخته، سنگ بنا و سنگ اول ساختمان بوده است.» نه اراده‌ی آزاد را در برابر جبرگرایی قرار دهیم و نه آنچه را که فروید تجربه‌ی ناخودآگاه خوانده، انکار کنیم. این عوامل جبری «ناخودآگاه» قطعاً اِعمال اثر می‌کنند و ما که درمان افراد را بر عهده داریم، نمی‌توانیم از آن‌ها که بارها در طول یک جلسه‌ی درمانی تحت فشارمان قرار می‌دهند، بگریزیم.[1]

موضوع، مخالفت با تعداد بی‌شماری از نیروهای جبری که بر هر فرد اِعمال می‌شود، نیست. اگر از همین ابتدا توافق کنیم که جبرگرایی معانی دقیق مشخصی دارد، باید چشم‌اندازمان را روشن نگه داریم. یک معنا اینکه اعتقاد به جبرگرایی مثل کلوین‌گرایی، مارکسیسم یا رفتارگرایی، شما را به حرکتی قدرتمند منتسب می‌کند. این واقعیت که فرد به‌دنبال انتساب به یک جبرگرایی، کاملاً آزاد است که ـ مثل یک مارکسیست ـ خود را با اشتیاق تسلیم آن کند، یکی از پارادوکس‌های موجود در مشکل ماست.

معنای دیگر اینکه جبرگرایی شما را از بی‌شمار مسائل جزئی و غیرجزئی که هر روز باید به آن‌ها رسیدگی کنید، می‌رهاند؛ همه از قبل سروسامان گرفته‌اند. معنی سوم اینکه اعتقاد به جبرگرایی، بر خودآگاهی شما غلبه می‌کند: با اطمینان به خود، می‌توانید پیش بروید. زیرا جبرگرایی به این معنا، با قرار دادن مسائل در مرحله‌ای عمیق‌تر، تجربه‌ی انسانی را گسترش می‌دهد. ولی اگر با تجربه‌ی خود روراست باشیم، باید آزادی خود را در همان مرحله‌ی عمیق‌تر پیدا کنیم.

این پارادوکس از بحث همیشگی ما درباره‌ی «جبرگرایی مطلق» که یک نفی منطقی‌ست، پیش‌گیری می‌کند. زیرا اگر حقیقت داشت، نیازی به اثبات آن نبود. اگر کسی بخواهد اثبات کند که اراده‌ای کاملاً ازپیش‌تعیین‌شده دارد ـ همان کاری که من عادت داشتم در دوره‌ی کالج انجام دهم ـ با دلایلش موافقت می‌کردم و بعد، شیوه‌های متعددی را به فهرستش می‌افزودم که در آن‌ها، پویایی‌های ناخودآگاهی که از آن‌ها بی‌خبر است، برایش تصمیم می‌گیرند و درست همان‌ها می‌خواهند این بحث را (شاید به دلیل عدم امنیت عاطفی فرد) به‌سوی جبرگرایی مطلق بکشانند. می‌توانستم ادامه دهم و استدلالش را به‌شیوه‌ی منطقی رد کنم به این صورت که اگر بحث فعلی به‌سادگی نتیجه‌ی ازپیش‌تعیین‌شدگی اوست، مجبور است این بحث را بدون در نظر گرفتن درست یا غلط بودن‌اش ادامه دهد و در نتیجه او و ما هیچ معیاری برای تصمیم‌گیری درباره‌ی درست بودن‌اش نداریم. این نفی منطقی جبرگرایی مطلق، به اعتقاد

من، انکارناپذیر است. ولی احتمالاً می‌توانم ـ با حفظ نگاه اگزیستانسیال ـ به پرسشگر خاطرنشان کنم که از همان هنگام طرح این پرسش‌ها و با انرژی گذاشتن برای پی‌گیری پاسخ، در حال تمرین مبانی مهمی از آزادی‌ست.

مثال بهتر این است که بدون در نظر گرفتن اینکه بیمار چقدر قربانی نیروهای ناخودآگاه بوده، با شروع درمان خود را به‌سوی آشکارسازی و اکتشاف این نیروهای جبری در زندگی‌اش رهنمون شده و در نتیجه درگیر انتخابی شده که بدون در نظر گرفتن اینکه چقدر بی‌اهمیت به نظر بیاید، باعث شده یک آزادی نسبی را تجربه کند حتی اگر بسیار پیش‌پاافتاده باشد. این اصلاً بدان معنا نیست که ما بیمار را به‌سوی تصمیم «می‌رانیم». در واقع معتقدم تنها با روشنگری و شفاف‌سازی نیروهای ارادی و تصمیم‌گیری خود بیمار است که می‌توان از راندن ناخواسته و نامحسوس بیمار به یک سمت یا سمت دیگر پرهیز کرد. حرف من این است که خودآگاهی ـ آگاهی بالقوه‌ی فرد از اینکه جریان عظیم، پیچیده و بی‌ثبات تجربه، تجربه‌ی خود/وست، حقیقتی که گاه فرد را شگفت‌زده می‌کند ـ در هر لحظه، ناگزیر سازوکار و ابزار تصمیم را با خود به ارمغان می‌آورَد.

سال‌هاست به یقینی رسیده‌ام که با تجربه‌ام به‌عنوان یک روان‌کاو، فقط عمیق‌تر شده و آن اینکه تجربه‌ی انسانی در حوزه‌ی اراده و تصمیم، بسیار پیچیده‌تر و پرمعناتر از چیزی‌ست که ما در مطالعات‌مان وارد کرده‌ایم. و یقین دارم که ما این حوزه را به بهای تحلیل رفتن دانش روان‌شناسی و درک‌مان از رابطه‌مان با خود و دیگران حذف کرده‌ایم.

وظیفه‌ی ما در این فصول کاوش در این مشکلات است. ابتدا باید از ارتباط متقابل اراده و آرزو آغاز کنیم و بعد به معنای ژرف‌تر آرزو بپردازیم. سپس به تحلیل قصدمندی خواهیم پرداخت. در نهایت، بایست آنچه را آموخته‌ایم، در فرایند درمان به کار بندیم. پرسش‌های زیربنایی در این راه عبارتند از: آیا می‌توانیم از طریق چنین کاوش‌هایی، به بینشی نوین درباره‌ی معنای خواست انسانی و بنیانی جدید برای حل مشکلات اراده و تصمیم برسیم؟

نابودی نیروی اراده

در آغاز دست‌کم باید گفت اصطلاحات «نیروی اراده» و «اراده‌ی آزاد» مبهم و سربسته‌اند و شاید اگر به کار هم گرفته شوند، دیگر کارآمد نیستند. «نیروی اراده» گویای تلاش‌های گردن‌فرازانه‌ی انسان ویکتوریایی برای دستکاری محیط و فرمانروایی بر طبیعت با یک دست قوی و آهنین و نیز دستکاری خویش و تسلط بر زندگی خودش همان گونه که بر یک شیء مسلط می‌شوند، بود. این نوع اراده، در تقابل با «آرزو» بود و به‌عنوان مکتبی مورد استفاده قرار می‌گرفت که در آن «آرزو» قابل چشم‌پوشی بود. به‌قول ارنست شاختل[1] انسان ویکتوریایی در پی این بود که انکار کند زمانی کودک بوده و می‌خواست تمایلات نامعقول و به‌اصطلاح آرزوهای کودک‌منشانه‌اش را ـ که برای تصویری که از خودش به‌عنوان یک انسان رشدیافته و مسئول داشت، غیرقابل‌قبول بود ـ سرکوب کند. به این ترتیب، نیروی اراده شیوه‌ای بود برای پرهیز از وجود نیازهای جسمانی و جنسی و تکانه‌های خصمانه که با تصویر «خود» کنترل‌شده و خوب‌مهارشده همخوانی نداشت.

بارها شاهد این مسئله در بیماران بوده‌ام که تأکید بر «نیروی اراده»، یک واکنش‌سازی در برابر امیال منفعل سرکوب‌شده و شیوه‌ای برای مبارزه با آرزوهایی‌ست که باید از آن‌ها مراقبت شود؛ و احتمالاً این سازوکار با آنچه در دوره‌ی ویکتوریایی رخ می‌داد، شباهت بسیار دارد. اراده برای انکار آرزو به‌کار می‌رفت. به زبان بالینی، این فرایند به خلأ عاطفی بیشتر و بیشتر و نوعی تهی شدن تدریجی از محتویات درونی منجر می‌شد. این مسئله تخیل و خردورزی را نیز تضعیف می‌کند؛ اشتیاق‌ها و حسرت‌ها را هم مثل آرزوها، بیهوده و بی‌مایه می‌نمایاند و سرکوب می‌کند. نیازی نیست کسی وجود ذخایر عظیم رنجش، بازدارندگی، خصومت، طرد خود و علائم بالینی مربوطه را که حاصل این نوع نیروی اراده‌ی سرکوبگر است، به ما یادآوری کند.

1- Ernest Schachtel

زنی در اواخر دهه‌ی سوم عمر ـ که نام هلن به او می‌دهیم چون باز باید به او بازگردیم ـ در همان ابتدای درمان مرا مطلع کرد که در زندگی شعارش همواره این بوده که «هرجا اراده باشد، راه هم هست.» به نظر می‌رسید این شعار با کار اجرایی‌اش که نیازمند یک روال روزمره و تصمیم‌های جدی بود و نیز با پیشینه‌ی نیوانگلندی‌اش از یک خانواده‌ی طبقه‌ی متوسط رو به بالا همخوانی داشت. در ابتدا تصویر فردی «مصمم» را در ذهن ایجاد می‌کرد. تنها مشکل این بود که یکی از برجسته‌ترین علائم‌اش، فعالیت جنسی بی‌بندوبار وسواسی‌جبری بود؛ به نظر می‌آمد قادر به «نه» گفتن نیست. دلیل‌اش هرچه بود، به‌راحتی می‌توانست ببیند که این علامت ـ که بدون شک با این واقعیت که دختر زیبایی بود، تقویت می‌شد ـ درست نقطه‌ی مقابل «نیروی اراده»اش است. به‌علاوه حریصانه می‌خورد، گاهی هرچیزی را که از وعده‌ی صبحانه‌ی دیگران باقی مانده بود، می‌بلعید و بهایش را با معده‌درد و بعدتر رژیم غذایی برای حفظ اندامش می‌پرداخت. کارش نیز روند مشابهی داشت: در یک نوبت، ۱۴ ساعت متوالی کار می‌کرد ولی پیشرفتی در کارش دیده نمی‌شد. خیلی زود و با گریه فراوان و دردناکی مشخص شد که به‌رغم موفقیت اجتماعی سطحی‌اش، فردی به‌شدت تنها و منزوی‌ست. از علاقه‌ای گفت که به مادرش داشته و نیمی از تخیل و نیمی از حافظه تعریف کرد که چطور وقتی دختر کوچکی بوده، با او در آفتاب می‌نشسته و از رؤیای تکراری‌اش درباره‌ی محصور شدن دوباره توسط امواج اقیانوس می‌گفته است. خواب می‌دید که به خانه برگشته و در می‌زند، ولی مادر بعد از گشودن در او را به جا نمی‌آورد و در را به‌روی صورتش می‌بندد. واقعیت تاریخی این بود که مادرش به یک افسردگی جدی مبتلا بود َو چندین سال بعد از تولد او، در بیمارستان‌های روانی بستری بود.

پس آنچه در بیمارمان می‌بینیم، یک کودک تنها و رقت‌انگیز است که می‌خواهد بر اشتیاقش برای آنچه هرگز نداشته، غلبه کند. روشن بود که تأکید زیادش بر «نیروی اراده»، یک «واکنش‌سازی» دیوانه‌وار و تقلایی از سر استیصال

برای جبران علائم ناشی از نیازهای برآورده‌نشده‌ی کودکی بود، تمهیدی برای زیستن به‌رغم این اشتیاق‌های اولیه‌ی دردناک. تعجب‌آور نیست که علائم‌اش از نوع وسواسی‌جبری و پرکاری بود همان طور که وارونه‌نمایی و «هماهنگی» فرایندهای پیچیده‌ی خودآگاه انسان همواره این گونه است. این دقیقاً اراده‌ای‌ست که منحرف شده؛ اراده خودویرانگر شده و در مقابل فرد قد برافراشته است. اگر بخواهیم به زبان تمثیلی شعار خودش سخن بگوییم، زندگی به او می‌گوید جایی که چنین اشتیاق‌ها و نیازهای برآورده‌نشده‌ای وجود دارد، درست همان جایی‌ست که اراده راه به جایی *ندا*رد.

به‌علاوه، متوجه هستیم که مشکل او ـ بر خلاف آنچه معمولاً در رفتار نوجوانان می‌بینیم ـ نافرمانی محض از والدین‌اش نیست. در آن حالت «اراده» هنوز حاضر و فعال است، گرچه در جهت منفی عمل می‌کند و وضعیتی‌ست که کنار آمدن با آن چندان مشکل نیست. مشکل بیمار ما بسیار جدی‌تر است: یک خلأ، یک تهی بودن، اشتیاقی برای پر کردن چیزی که از دوران نوزادی خالی بوده است. اگر پیش از آنکه میل به وابستگی خودآگاه شود و تا حدودی انسجام یابد، اراده از هم بپاشد، این وضعیت می‌تواند به مشکلات بسیار مهم ناشی از بی‌احساسی منجر شود. ضربه‌ی روانی اولیه به هلن به عنوان یک کودک یاد داده بود باید از آرزوهایش دل بکَند، زیرا با خود درجاتی از نومیدی به همراه می‌آورند که ممکن است او را به‌سوی روان‌پریشی رهنمون کنند. «نیروی اراده» وسیله‌ای برای دل کندن از آرزوها بود. ولی بعد روان‌نژندی درست از همان عرصه‌ای انتقام می‌گیرد که مشکل از آن برخاسته است.

نظام ضداراده‌ی فروید

روان‌کاوی بعد از شکست اراده پا به عرصه‌ی وجود گذاشت. شگفت‌آور نیست که فروید با مشاهده‌ی اینکه چطور اراده در فرهنگ ویکتوریایی، مدام در خدمت واپس‌زنی بود، روان‌کاوی را به‌صورت نظامی ضداراده بنیان نهاد. به‌قول پروفسور

پل ریکور[1]، پدیده‌ی اراده در فروید میان دیالکتیک سائق از یک سو و اقتدار به شکل سوپرایگو از سوی دیگر، له شد. مشاهده‌ی فروید نشان داد از اراده‌ی تحت سلطه‌ی سه ارباب یعنی اید، سوپرایگو و دنیای خارج، چیزی جز اراده‌ی تباه‌شده باقی نمی‌مانَد؛ اگر هم تباه نشود، زیر دست این سه ارباب، فاقد نیرو خواهد بود. هلن وجدانی بیدار داشت و به‌شدت می‌خواست در دنیا پیروز شود؛ ولی دنیا، اید و سوپرایگو ـ اگر کسی این فرمول را بپذیرد ـ نومیدانه شعار او را مبنی بر «هرجا اراده باشد، راه هم هست» به هجوی رقت‌انگیز بدل کرده و بهایی دردناک به‌صورت احساس گناه آزارطلبانه از او می‌ستاندند.

فروید اراده را ابزاری در خدمت واپس‌رانی می‌دید و نه یک نیروی محرکه‌ی مثبت. او که در جست‌وجوی نیرو و انگیزه‌ی فعالیت‌های انسانی بود، توجه‌اش را بر «تغییرپذیری غرائز» و «سرنوشت لیبیدوی واپس‌رانده‌شده» و مانند این‌ها معطوف کرد. انتخاب اُبژه در نظام فروید، یک انتخاب واقعی نیست، بلکه حاصل پس‌وپیش‌شدن تغییرپذیری‌های تاریخی‌ست. در واقع، فروید «اراده» را روح پلید همه‌ی نظام می‌دید زیرا اراده با کارکرد منفی‌اش، مقاومت و واپس‌رانی را به حرکت درمی‌آورَد. یا اگر اصطلاح «روح پلید» پرسش‌آفرین است، می‌توان نام عالمانه‌ای که ویلیس به آن داده، یعنی ترفند «ضدهراس‌زدگی» را به کار برد.[۲] این نام به لحظه‌ای اشاره می‌کند که «ناخودآگاه وارث نیروی اراده شده است.»

سرچشمه‌های این نابودی اراده در نظریه‌ی فروید کجاست؟ یک سرچشمه مشخص است: مشاهده‌ی بالینی دقیق فروید. سرچشمه‌ی دوم، فرهنگی‌ست؛ نظریه‌ی فروید با آن و با ازخودبیگانگی‌ای که نظریه‌اش توصیف کرده، هماهنگ است. نباید فراموش کرد که فروید سخنگوی فرهنگی عینیت‌گرا، ازخودبیگانه و بازاری‌ست. همان طور که در جای دیگری گفته‌ام، تأکید بیش‌ازاندازه بر نیروی اراده در دوران ویکتوریا، قسمتی از بخش‌بندی‌ای بود که خبر از فروپاشی فرهنگ می‌داد و عملاً در سال ۱۹۱۴ اتفاق افتاد. تأکید بیش‌ازاندازه بر نیروی

1 . Paul Ricoeur

اراده به موازات الگـوی «اراده»ی وسواسـی‌جبـری روان‌نژنـد بـود کـه بـه‌تـدریج انعطاف‌ناپذیرتر می‌شد تا به فروپاشی کامل آن می‌انجامید.

دلیل سوم این است که فروید به اقتضای مدل علمی‌اش، نیازمنـد جـایگزینی اراده بود. هدف و آرزوی او، بنیان گذاشتن دانشی جبری بر پایه‌ی تصویر دانـش طبیعی سده‌ی نوزدهم بود. پس نیازمند نظامی سنجش‌پذیر و علت‌ومعلولی بـود: از سازوکارهایش با عنوان «هیدرولیک یا آب‌نیروشناسی» یاد می‌کرد و در آخرین کتابش، لیبیدو را به بار «الکترومغناطیسی» تشبیه کرد.

دلیل چهارم تلاش فروید برای نابودی اراده، دقیقاً همانی‌ست که اکنون مـا را به کشف دوباره‌ی آن در زیربنایی عمیق‌تر، علاقه‌مند کرده: یعنی عمق بخـشیدن به تجربه‌ی انسانی، قرار دادن این پدیده‌ها در سطحی که وقار و احترام بیـشتری برای زندگی انسان فراهم آورَد. زیـرا «نیـروی اراده»ی ویکتوریـایی ـ بـر خـلاف نیت‌اش ـ با بیان اینکه هر انسانی، «صاحب سرنوشت‌اش است» و می‌تواند با یک تصمیم در شب سال نو یا هوسی در مراسم صبح یکشنبه‌ی کلیسا بـرای همـه‌ی زندگی‌اش تصمیم بگیرد، عملاً زندگی را خوار شمرد، وقـارش را ربـود و از ارزش تجربه‌ی انسان کاست.

اینکه بعضی از این وجوه فروید، ماننـد دو تـای آخـر، ضـدونقیض‌انـد، نبایـد دلسردمان کند؛ یکی از نشانه‌های بزرگی او این بـود کـه مـی‌توانـست بـا چنـین تـناقض‌هایی زندگی کند. احتمالاً او هم با اتهامی مثل والت ویتمن[1] روبـه‌رو بـود که گفت: «خودم را نقض می‌کنم؟ بسیار خوب، خودم را نقض می‌کنم.»

آرزو

فروید در حمله به فرایندهای روان‌شناختی بیمارگونـه‌ی «نیـروی اراده»، بـه تأکید ژرف و فراگیر بر «آرزو» پرداخت. این «اراده» نیست که مـا را بـه حرکـت

1- Walt Whitman

درمی‌آوَرد، بلکه «آرزو»ست. او بارها می‌گوید: «چیزی جز آرزو نمی‌تواند دستگاه روانی را به حرکت درآوَرد.» از آنجا که می‌خواهیم معانی آرزو را بررسی کنیم، اشاره به این مطلب مفید است که فرض شده آرزو، «نیروی» موجود در سایر نظام‌های روان‌شناختی کم‌وبیش جبرگرا هم هست. در رفتارگرایی از نوع «هال[1]»، آرزو به‌عنوان میل و نیازی برای کاهش تنش مطرح است و عجیب است که مثل تعریف فروید از لذت به عنوان وسیله‌ای برای کاهش تنش، بر آن تأکید می‌شود. در کل، دانش انسانی، فرض را بر وجود آرزوهای انطباقی و تکاملی معمول می‌گذارد: مردم آرزو می‌کنند «زنده بمانند» و «عمر طولانی داشته باشند.»

اجازه دهید شتابزده بگوییم با در نظر گرفتن این واقعیت که در دوران پس‌ویکتوریایی، ما هنوز مایلیم واژه‌ی «آرزو» را ضعیف جلوه دهیم و آن را نوعی اعتراف به داشتن «نیازهای» ناپخته و کودک‌منشانه بدانیم، آرزو در فرایندهای بسیار پیچیده‌تری از بازمانده‌های دوران کودکی قابل مشاهده‌ست. قرینه‌های آرزو را می‌توان در تمامی پدیده‌های طبیعی حتی در ریزترین واکنش‌های اتمی یافت؛ مثل آنچه آلفرد نورت وایتهد[2] و پل تیلیش حرکات مثبت‌ـمنفی موجود در همه‌ی اجزای طبیعت نامیده‌اند. تروپیسم یسا گرایندگی در معنای ریشه‌شناسی‌اش عبارت است از تمایل ذاتی موجودات زنده به «چرخش به‌سویی». در حالی که اگر به این ترتیب «آرزو» را حرکت کم‌وبیش کور و غیر ارادی یک ذره یا موجود زنده به‌سوی ذره یا موجود زنده‌ی دیگر بدانیم، ناگزیر به‌سوی نتیجه‌ی بدبینانه‌ی «غریزه‌ی مرگ» فروید رانده می‌شویم یعنی همان میل گریزناپذیر موجودات زنده برای بازگشت به مرحله‌ی غیرزنده. اگر آرزو *فقط* یک *نیرو*ست، همگی ما درگیر سفری طولانی و بیهوده‌ایم که بِه‌سادگی عبارت است از بازگشت دوباره به مرحله‌ی سنگی غیرزنده.

۱ـ Hullian type of behaviorism : کلارک هال (۱۹۵۲-۱۸۸۴) روان‌شناس پرنفوذ امریکایی که کوشید یادگیری و انگیزه را با قوانین علمی رفتاری توضیح دهد-م.

2- Alfred North Whitehead

ولی آرزو عنصر *معنا* را نیز در خود دارد. در واقع، این هم‌آمیزی ویژه‌ی نیرو و معناست که آرزوی انسان را می‌سازد. این عنصر «معنا» قطعاً در برداشت فروید از آرزو وجود دارد و یکی از مایه‌های محوری اندیشه‌های اوست گرچه متناقض سخن می‌گوید طوری که انگار آرزو فقط نیرویی کور است. او به این دلیل می‌توانست آرزو را اینَ گونه پربار ـ به‌ویژه در خیال‌پردازی‌ها، تداعی‌های آزاد و رؤیاها ـ مورد استفاده قرار دهد که در آن فقط یک رانش ساده‌ی کور نمی‌دید، بلکه میلی می‌دید سرشار از معانی. به‌رغم این واقعیت که وقتی درباره‌ی کام‌برآوری و ارضای نیازهای لیبیدویی می‌نویسد و سخن می‌گوید، انگار آرزو را فقط کمیتی اقتصادی و سودآور می‌پندارد، آن را نیرویی فرض می‌کند که به‌خودی‌خود محل تلاقی نیرو با معناست.

برای مثال در چند هفته‌ی اول زندگی، می‌توان تصور کرد نوزاد کورکورانه و بی‌گزینش، دهانش را به‌سوی نوک پستان می‌راند؛ با نوک پستان انسان و پستانک یک رفتار را دارد.[۳] ولی با ظهور و تکامل آگاهی و دستیابی به ظرفیت تجربه‌ی خود به مثابه یک سوژه در دنیای اُبژه‌ها، ظرفیت‌های نوینی سر برمی‌آورَد. مهم‌تر از همه، استفاده از نمادها و برقراری ارتباط با زندگی به‌وسیله‌ی معانی نمادین است. از آن لحظه به بعد، آرزو چیزی بیش از یک رانش کور محض است؛ دیگر معنایی در خود دارد. نوک پستان به سینه بدل می‌شود و این دو واژه چقدر با هم متفاوتند! اولی توصیف آناتومیک بخشی از بدن است که جیره‌ی ما را برای بقا تأمین می‌کند. دومی نمادی‌ست که تجربه‌ای تام را به ارمغان می‌آورَد: گرما، صمیمیت و حتی زیبایی و عشقی که با محبت زنانه قرین است.

از دشواری‌هایی که این بُعد از معنای نمادین برای علوم طبیعی بشری ایجاد می‌کند، آگاهم. با این حال باید انسان را به‌عنوان موضوع مطالعه‌مان، همان گونه که هست ببینیم: موجودی که به‌وسیله‌ی معانی نمادینی که همانا زبان اوست، با زندگی‌اش ارتباط برقرار می‌کند. در نتیجه از لحاظ روش‌شناسی نادرست و از لحاظ تجربی، بی‌دقتی‌ست که آرزو را به یک نیروی محض تنزل دهیم. پس از

پیدایش آگاهی در انسان، دیگر *آرزوها نیاز محض یا صرفاً سودآور* نیستند. من از لحاظ جنسی مجذوب یک زن می‌شوم نه زن دیگر؛ مسئله هرگز فقط مقادیری لیبیدوی ذخیره‌شده‌ی محض نیست، بلکه «نیرو»ی شهوانی در من بر اساس معانی گوناگونی که نخستین زن برای من دارد، بستر خود را یافته و شکل گرفته است. باید واژه‌ی «هرگز» در جمله‌ی قبلی را با دو استثنا تعدیل کنیم. یکی وضعیت‌های ساخته‌ی دست بشر است مثل سربازانی که برای ۱۲ ماه در منطقه‌ی قطبی خدمت می‌کنند که در این وضعیت‌ها، وجوه خاصی از تجربه به‌سادگی و آگاهانه با هم یکی می‌شوند. استثنای دیگر حالتی بیمارگونه‌ست یعنی وقتی فرد توسط امیال جنسی بی‌بندوبار به‌سوی هر مرد یا زنی رانده می‌شود مثل بیمار ما، هلن. ولی در اینجا وضعیتی داریم که دقیقاً بیمارگونه است؛ و گواه مهمی‌ست بر این نکته که میل جنسی نامتمایز در تقابل با یکی از اصول مهم آرزوی انسانی قرار دارد. نمی‌دانم وقتی لویی شانزدهم گفت «هر زنی این کار را می‌کند، فقط بگذار استحمام کند و او را نزد دندانساز بفرست»، در چه گروهی دسته‌بندی می‌شده، ولی می‌دانم افرادی که شاه نیستند و اختلال جدی هم ندارند، وقتی سرسری مثلاً در یک ملاقات اتفاقی یا در یک سورچرانی، روابط جنسی را تجربه می‌کنند، بعد از رابطه و احتمالاً فقط در خیال خود، جامه‌ای از محبت یا حسن یا صفات خاص بر طرف مقابل می‌پوشانند که معنای خاصی برای خودشان دارد. *بیزاری* هم یکی از آشکال ابراز آرزوی معنی‌دار بشری و یا دقیق‌تر بگوییم، نوعی استیصال در برابر آرزوست. در نمونه‌هایی از روابط جنسی کاملاً ناشناس مثلاً در بعضی روابط هم‌جنس‌گرایانه، واکنش دیرهنگام فرد به‌صورت احساس بیزاری و انزجار نیز به همین موضوع اشاره دارد. تجربه‌ی من به‌عنوان یک درمانگر می‌گوید انسان ناچار است موجودی را خلق کند که ـ حتی اگر شده فقط در خیال ـ بتواند با او رابطه‌ی جنسیِ به‌نوعی شخصی و خصوصی برقرار کند، در غیر این صورت، از فردیت‌زدایی از خویش رنج خواهد برد.

نتیجه اینکه بحث‌ها و رویکردهای درمانی بر اساس مفاهیمی چون «کنترل تکانه‌های اید» و «یکپارچه‌سازی فرایندهای اولیه»، همگی از این نکته غافل

می‌مانند. آیا اصلاً چیزی به‌عنوان فرایند اولیه به این ترتیب وجود دارد؟ فقط در بیماری شدید یا در نظریات انتزاعی ما. اولی عبارت است از موقعیتی که در آن، فرایندهای نمادین معنی‌دار در بیماران ما نابود می‌شود؛ دومی زمانی‌ست که نمادپردازی ما به‌عنوان درمانگر مورد استفاده قرار می‌گیرد. آنچه ما داریم، موجود زنده‌ای نیست که متشکل از فرایندهای اولیه و تحت کنترل گرفتن آن‌ها باشد، بلکه انسانی‌ست که تجربه‌اش، آرزوها، غرائز و نیازهای تجربه‌شده و شناخته‌شده توسط او و توسط ما را ـ اگر بتوانیم معانی نمادین او را درک کنیم ـ شامل می‌شود. *این معانی نمادین است که در روان‌نژندی دچار انحراف می‌شود نه تکانه‌ی اید.*

ما می‌گوییم آرزوی انسانی، نه صرفاً رانشی‌ست با منشأ گذشته و نه فراخوانی‌ست از نیازهای اولیه‌ی ارضانشده. در درون خویش نوعی گزینندگی دارد. نوعی شکل دادن به آینده را در خود دارد و الگویی‌ست از یک فرایند نمادین که خاطره و خیال را در هم می‌آمیزد و نشان می‌دهد که دل‌مان می‌خواهد آینده به چه شکل باشد. آرزو، آغاز جهت‌گیری ما در آینده است، پذیرش اینکه *می‌خواهیم* آینده چه و چه باشد؛ ظرفیت دستیابی‌مان به عمق وجود خویش و دل‌مشغول کردن خود به میلی برای تغییر آینده. توجه کنید که می‌گویم این *آغاز* است، نه پایان؛ من کاملاً از آرزوهای «کام‌برآورانه» که جایگزین اراده می‌شوند و مسائلی مانند این آگاهم. ولی می‌گویم تا وقتی آرزویی نباشد، اراده‌ای هم در کار نیست. آرزو ـ مانند همه‌ی فرایندهای نمادین ـ یک جزء پیشرو دارد و یک قطب *پس‌گرایانه* که آن را به عقب می‌راند. پس آرزو، *معنا* را هم در کنار *نیرو* در خود دارد. قدرت برانگیزاننده‌اش در نقطه‌ی تلاقی این معنا و نیرو نهفته است. اکنون می‌توانیم بفهمیم که چرا ویلیام لینچ[1] معتقد بود «آرزو کردن، انسانی‌ترین عمل است.»[۴]

1- William Lynch

بیماری به مثابه ناتوانی در آرزو کردن

اطلاعات بیشتر درباره‌ی اهمیت فزاینده‌ی آرزو در بحث ما، از منبعی دیگر تأمین می‌شود. و آن عبارت است از این واقعیت که بیماری، پوچی و نومیدی، حاصل ناتوانی فرد در آرزو کردن است. تی. اس. الیوت در سرزمین هرز این موضوع را در یک مقیاس گسترده‌ی فرهنگی مطرح می‌کند. رویدادهای زنده و به‌یادماندنی در این شعر دوران‌ساز، بارها و بارها و با قدرت مضاعف یک سمفونی تعریف می‌شود. شخصیت اصلی، بانویی مرفه و سیر و دل‌زده از سکس و تجمل، به معشوق خود می‌گوید:

«حالا چه باید بکنم؟ چه کنم؟
باید همین طور از خانه بیرون بزنم و در خیابان راه بروم
با همین موهای آشفته. فردا چه کنیم؟
اصلاً چه کار باید کرد؟»
آب گرم در ساعت ده.
و اگر باران ببارد، ماشین روبسته در ساعت چهار.
و یک دست شطرنج بازی کنیم،
چشمان بی‌خوابمان را بمالیم و در انتظار ضربه‌ای به در باشیم.

(II: ۱۳۸-۱۳۱)

می‌توان در این شعر برخی ویژگی‌های عاطفی و معنوی سرزمین هرز معاصر را شناسایی کرد. یکی فقدان نومیدانه‌ی ارتباط است: وقتی بانو از معشوق خود می‌پرسد که چرا با او سخن نمی‌گوید و التماس می‌کند به او بگوید به چه فکر می‌کند، مرد فقط پاسخ می‌دهد:

فکر می‌کنم ما در معبر موش‌های صحرایی قرار داریم
همانجا که مردگان استخوان‌های‌شان را می‌بازند.

(II: ۱۱۶-۱۱۵)

آرزو نکردن، برابر است با مردن یا دست‌کم در سرزمین مردگان ساکن شدن. ویژگی دیگر سیری و دل‌زدگی‌ست: آرزوها فقط عبارتند از فشارهایی که فرد را به‌سوی ارضای نهایی و برطرف شدن نیاز می‌رانند، شعر می‌گوید در *جایی که همه‌ی آرزوها برآورده شده، پوچی، خلأ و بیهودگی در اوج است*. زیرا این به‌معنای آن است که فرد دیگر آرزو نمی‌کند.

ولی الیوت که درباره‌ی غیرشاعرانه‌ترین موضوعات، شاعرانه سخن می‌گوید، عمیق‌تر از این‌هاست و روان‌شناسی ما هم می‌تواند عمیق‌تر از این‌ها باشد. او دلیل بنیادین بروز چنین وضعیتی را با کلمه‌ی *سترونی*[1] توصیف می‌کند. در اسطوره‌ی خاصی که آن را اساس شعرش قرار داده، یک سترونی جنسی ضمنی مطرح است: افسانه‌ی مردی به‌نام پادشاه ماهیگیر[2] که بر سرزمینی بی‌حاصل حکم می‌راند. این افسانه‌ی بسیار کهن با باروری زمین در ارتباط است، بهار به دنبال زمستان در «سرزمین هرز» از راه می‌رسد؛ و بعد اسطوره در داستان‌های شاه‌آرتور ادغام می‌شود و جام مقدس، وسیله‌ای می‌شود برای شفای پادشاه ماهیگیر. «زمین برهوت و خشک بود و باید همان طور می‌ماند تا زمانی که شهسواری پاک از راه برسد و پادشاه ماهیگیر را که زخمی در ناحیه‌ی تناسلی داشت، شفا دهد.»[۵] جوهر سترونی عبارت است از بیهودگی، بی‌ارادگی، بی‌هدفی و فقدان شور و شوق در زندگی؛ این‌ها با وقفه‌ی بنیادین آگاهی در ارتباط‌اند. «این ناآگاهی و جهل زن است که تا این اندازه وحشتناک است. . . »[۶] علت این مسئله به تعبیر الیوت، فقدان وفاداری‌ست که خود ناشی از گسستن فرد از تجربیات بزرگ نمادین در سنت فرهنگ تاریخی ماست. او خلوتگاه زنانه‌ی معاصرش را در فضایی می‌سازد که اشاراتی به شکسپیر[3]، میلتون[4] و اُوید[5] دارد ولی زن به‌هیچ‌وجه از زیبایی احاطه‌کننده‌اش آگاه نیست. او

1- sterility
2- Fisher King
3- Shakespeare
4- Milton
5- Ovid

روابط جنسی را با اشاراتی به عشاق پرشور قدیمی مانند دیدو و انه‌ئاس[۱] و آنتونی و کلئوپاترا ترتیب می‌دهد ولی رابطه‌ی جنسی برای این بانو و معشوقش، بسیار دور از شور و شوق است.

الیوت در واقع می‌گوید ما بدون وفاداری، دیگر نمی‌توانیم *بخواهیم*، نمی‌توانیم *آرزو کنیم*. و این شامل خواسته‌های جنسی نیز می‌شود: بدون وفاداری، ما از لحاظ جنسی و هر لحاظ دیگری ناتوان می‌شویم. زمینه‌ی مذهبی شعر را می‌توان بر اساس اصطلاحاتی که من در این فصل به‌کار می‌برم، تعبیر کرد. به این صورت که در نمادپردازی آرزو، بُعدی از معنا به بیان درمی‌آید و این همان بُعدی‌ست که به آرزو، رنگ‌وروی خاص انسانی می‌بخشد و بدون این معنا، حتی وجوه عاطفی و جنسی خواستن هم خشک و بی‌روح می‌شود. شعر در سال ۱۹۲۲ نوشته شده، در آغاز دوران خوش‌بینی‌گرایی یعنی زمانی که باور داشتیم صلح و نیک‌بختی در چندقدمی‌ست و فقط چند سال پیشرفت برای برطرف کردن همه‌ی نیازهای‌مان کافی‌ست؛ «عصر جاز[۲]» اف. اسکات فیتس جرالد[۳] که تنها بدبینی موجود در آن، نوعی مالیخولیای شاعرانه‌ی پرحسرت سرشار از دلسوزی برای خویش بود. گرچه این شعر بیش از هر شعر دیگری در دوران ما مورد بحث قرار گرفته، احتمالاً در آن روزها افراد اندکی ـ بدون در نظر گرفتن اینکه تا چه حد تحت تأثیر آن قرار گرفته‌اند ـ متوجه پیشگویانه بودن‌اش

۱ـ در اسطوره‌های رومی، دیدو، ملکه‌ی کارتاژ و انه‌ئاس، پسر آنکاسیس و ونوس، دو شخصیت حماسه‌ی انه‌ئید هستند-م.

۲ـ اصطلاحی که فیتس‌جرالد برای دوره‌ی خویش ابداع کرد و جنبشی بود که در دهه‌ی ۱۹۲۰ـ دهه‌ی ۲۰ پرغوغا ـ با رواج رادیو و پایان جنگ شکل گرفت و موسیقی جاز از آن سر برآورد. این دوره در دهه‌ی ۳۰ به پایان رسید ولی برای دهه‌ها در فرهنگ عامیانه‌ی مردم امریکا زنده ماند-م.

۳ـ F. Scot Fitzgerald (۱۸۹۶-۱۹۴۰) نویسنده‌ی امریکایی که زمانه‌ی خود را «عصر جاز» نامید و آثارش ـ رمان‌های *گتسبی بزرگ*، *این سوی بهشت*، *دلاویز است شب*، *زیبارویان و لعنت‌شدگان* و *داستان‌های کوتاه عصر جاز* ـ نمونه‌های عالی این دوره به‌شمار می‌آیند. معروف‌ترین رمان او، گتسبی بزرگ (کریم امامی/نشر نیلوفر) به فارسی ترجمه شده است-م.

شده‌اند؛ و خود الیوت هم نمی‌دانست بعدها چگونه روان‌درمانی بالینی به پیشگویی او درباره‌ی بی‌احساسی و ناتوانی صحه خواهد گذاشت.

الیوت مانند تعدادی از اگزیستانسیالیست‌ها باور نداشت فرهنگی که شعرش را در آن نگاشت، پاسخی برای او داشته باشد. به‌قول هایدگر «زمان مساعد نبود»؛ به‌قول تیلیش، *کی‌روس* هنوز حاضر نبود. پس الیوت چاره‌ای نداشت جز اینکه شهسوار را فقط تا کلیسای کوچک خطرناک پیش ببرد.

آنجا نمازخانه‌ای خلوت و خالی‌ست که تنها خانه‌ی باد است،
پنجره‌ای ندارد و درهایش در نوسانند،
استخوان‌های خشکیده به کسی صدمه نمی‌زنند.

(V: ۳۸۸-۳۹۰)

او در آن زمان، هیچ امید واقعی‌ای به تجدید حیات و نوشکوفایی نداشت و در پایان شعر، پادشاه ماهیگیر هنوز
دشت بی‌آب‌وعلفی در پس پشت، ماهی می‌گیرم
نباید دست‌کم زمین‌هایم را سامان دهم؟
پل لندن فرو می‌ریزد، فرو می‌ریزد، فرو می‌ریزد.

(V: ۴۲۴-۴۲۶)

من این بازگشت پادشاه ماهیگیر به کاروبار *فنی‌اش* یعنی «سروسامان دادن زمین‌هایش» را بسیار تأثیرگذار می‌یابم؛ این همان کاری‌ست که وقتی اضطراب، مانع قصدمندی‌های ژرف‌تر می‌شود، انسان به آن روی می‌آوَرَد. جذابیت این دل‌مشغولی فنی به‌ویژه با قرار گرفتن در کنار مصراع قدرتمند «پل لندن فرو می‌ریزد. . .» آشکار می‌شود. زمان برای پاسخ در سال ۱۹۲۲ مساعد نبود، ولی شاید زمانه‌ی ما برای حل مسئله آماده‌تر باشد.

به‌علاوه، در این شعر از نوعی آرزو سخن به میان می‌آید که عمیق‌تر از تسکین جنسی یا پر کردن شکم است. این همان حسرت خیال‌انگیزی‌ست که با « چشمان بی‌خواب . . . در انتظار ضربه‌ای به در» وصف می‌شود. اسطوره‌ی

زیبای خفته در انتظار بوسه‌ی شاهزاده، در ساده‌ترین شکل از لحاظ زیست‌شناختی و روان‌شناختی در اینجا طنین‌انداز می‌شود. با این تفاوت که شاهدخت با ساده‌دلی‌اش می‌خوابد؛ در حالی که بانوی ما در نومیدی و دلسردی، چشمان بی‌خوابی دارد که نمی‌توانند به آسایش بسته شوند. من در نگاهی عمیق‌تر، عبارت «در انتظار ضربه‌ای به در» را نشان‌دهنده‌ی آرزویی ژرف می‌بینم که همچنان در یأس و نومیدی می‌گذرد، انتظاری با تصویر آرزویی فراتر از نومیدی مانند آنچه در *انتظار گودو* به آن اشاره دارد. ولی در عین حال امیدی گرچه ناخودآگاه به نجات را در درون خویش دارد و آغاز پویایی‌ست برای آرزویی راهگشا که از پوچی، بیهودگی و بی‌احساسی پیشی می‌گیرد و گذر می‌کند.

فقدان ظرفیت آرزو کردن

در چند سال اخیر، افرادی در رشته‌ی روان‌پزشکی و رشته‌های مرتبط به تعمق و بررسی مشکلات موجود در آرزو و اراده پرداخته‌اند. این تلاقی توجه را باید پاسخی به نیاز شدید زمانه‌ی ما به روشنگری در زمینه‌ی این مشکلات دانست.

پدر ویلیام لینچ[1] بر اساس تعابیر هوشمندانه‌اش از ادبیات مرتبط با روان‌شناسی عمقی، این اصل را بنیان می‌گذارد که این نه آرزو، بلکه *فقدان آرزوست* که موجب بیماری می‌شود. او می‌گوید مسئله‌ی اصلی عبارت است از افزایش ظرفیت انسان‌ها برای آرزو کردن؛ و یک وجه از تکلیف درمانی ما این است که توانایی آرزو کردن را در فرد پدید آوریم. او آرزو کردن را به صورت «تصویرسازی مثبت در خیال»[۷] تعریف می‌کند. فعلی متعدی‌ست: آرزو کردن مستلزم *عمل* است. یک عنصر خودمختار در آرزو هست که لینچ آن را به عمل تخیل مرتبط می‌کند؛ «هر آرزوی اصیل، یک عمل خلاقانه است.»[۸] من تأیید این مدعا را در درمان می‌یابم: وقتی بیمار می‌تواند با قدرت احساس کند و

1- Father William Lynch

بگوید: «فلان و فلان آرزو را دارم»، قدم بسیار مثبتی در درمان برداشته شده است. این قدم موجب می‌شود که تعارض از یک سطح پنهان و گنگ که بیمار در آن هیچ مسئولیتی نمی‌پذیرد و فقط از خدا و والدین‌اش انتظار دارد آرزوهای او را با تله‌پاتی دریابند به تعارضی آشکار و سالم درباره‌ی آنچه می‌خواهد، بدل شود. لینچ می‌گوید در اصل اسطوره‌ی مذهبی آفرینش «وقتی انسان آرزویی متعلق به خویش می‌یابد، خداوند به وجد می‌آید.»[۹]

لینچ در ادامه به موضوعی اشاره می‌کند که معمولاً نادیده می‌مانَد و آن اینکه *آرزو در رابطه‌ی بین‌فردی باید دوسره باشد*. این حقیقتی‌ست که نشانه‌هایش را در بسیاری داستان‌ها می‌توان یافت و انسان را با سرنوشت‌اش رویاروی می‌کند. پر یونت[1] در نمایش ایبسن دور دنیا را می‌چرخد و بر آرزوهایش جامه‌ی عمل می‌پوشاند؛ تنها گرفتاری این است که آرزوهای او هیچ ربطی با کسانی که ملاقات می‌کند، ندارد و کاملاً خودمحورانه «در خمره‌ی خود ریخته شده و با چوب‌پنبه‌ی خود بسته شده است.» در *زیبای خفته* هم بر همین منوال، شاهزادگان جوانی که بر خلنگ‌ها می‌تازند تا دختر خفته را «پیش از آنکه زمان مساعد باشد» نجات دهند و بیدار کنند، به زبان داستان‌های پریان، نمونه‌ی رفتاری‌ست که دیگری را پیش از آنکه آماده باشد، وادار به عشق و رابطه‌ی جنسی می‌کند؛ این‌ها آرزویی غیردوسره را به نمایش می‌گذارند. شاهزادگان جوان خود را وقف امیال و نیازهای خودشان کرده‌اند که هیچ ارتباطی به دیگری ندارد. اگر آرزو و اراده را اعمال بین‌فردی دوسره و خودمختار و خلاقه ببینیم و تجربه کنیم، حقیقتی ژرف در این گفته‌ی سنت آگوستین می‌یابیم که «عشق بورز و اراده‌ات را عملی کن.»

ولی پدر لینچ و البته سنت آگوستین درباره‌ی طبیعت انسان خوش‌باور نبودند (همان طور که فروید نبود). آنان خوب می‌دانستند که این آرزو به‌شکلی آرمانی بیان شده است. می‌دانستند گرفتاری دقیقاً اینجاست که آرزو و اراده‌ی

1- Peer Gynt

بشر در تضاد با همسایه‌اش است، و اینکه خیال‌پردازی تنها منبع توانایی ما برای شکل‌دادن به آرزوی خلاق دوسره نیست، این موضوع با محدودیت‌ها، اعتقادات و تجربه‌ی فرد مربوط است؛ و در نتیجه بدون در نظر گرفتن اینکه چقدر خوب تحلیل شده باشیم یا چقدر مورد لطف باشیم یا چند بار روشن‌بینی را تجربه کرده باشیم، همواره عنصری از خشونت نسبت به دیگری و نیز نسبت به خودمان در آرزوی ما هست. لینچ این مسئله را عنصر «تعمد[1]» نامید که در اینجا به‌معنای پافشاری بر آرزوی خویش در برابر واقعیت موجود است. از نظر او تعمد نوعی اراده با انگیزه‌ی نافرمانی‌ست که در آن آرزو، بیشتر بر ضد چیزی‌ست تا *برای* به‌دست‌آوردن چیزی. لینچ می‌گوید عمل سرپیچی‌کننده‌ی خودکامه‌وار بیشتر با خواب‌وخیال مربوط است تا قوه‌ی تخیل و متعلق به ذاتی‌ست که پیش از آنکه واقعیت را ببیند، به آن شکل دهد، به آن احترام بگذارد یا از آن لذت ببرد، آن را نفی می‌کند حال چه انسان باشد چه وجهی از ماهیتی غیرشخصی.

عنصر خودمختار خودجوش در آرزو و اراده را در مطالعات مهم جدید لسلی فاربر روان‌پزشک بر روی اراده نیز می‌توان یافت.[۱۰] دکتر فاربر دو قلمرو برای «اراده» مشخص می‌کند، اولی شامل تجربه‌ی خود در کلیت خویش است که حرکتی نسبتاً خودجوش در جهتی معین است. در این نوع اراده کردن، بدن به‌عنوان یک کل به حرکت درمی‌آید و تجربه با نوعی آرامش و کیفیتی خلاقه و آشکار متمایز می‌شود. این تجربه‌ای از آزادی‌ست که مقدم بر تمامی سخنان موجود درباره‌ی آزادی سیاسی و روان‌شناختی‌ست؛ من می‌خواهم اضافه کنم که نوعی آزادی‌ست که پیش‌فرض جبرگرایان و مقدم بر تمامی مباحث جبرگرایی‌ست. در مقابل، اراده‌ی قلمرو دوم ـ آن طور که دکتر فاربر می‌گوید ـ اراده‌ای‌ست که نوعی عنصر مزاحم به آن وارد می‌شود، نوعی ضرورت تصمیم‌گیری برای دیگری، تصمیمی حاوی یک عنصر *مخالف* و یک عنصر *موافق*

1- willful

چیزی. اگر اصطلاحات فروید را به‌کار بریم، «اراده‌ی سوپرایگو» در این قلمرو جای می‌گیرد. فاربر با به‌کارگیری اراده در معنای دوم، این مقایسه‌ها را انجام می‌دهد: می‌توانیم خواندن را اراده کنیم نه فهمیدن را، می‌توانیم دانش را اراده کنیم نه فرزانگی و درایت را، می‌توانیم درستکاری را اراده کنیم نه اخلاقیات را. این مسئله در کار خلاقانه به بیان درآمده است. قلمرو دوم اراده‌ی فاربر، در تلاش‌های خلاقانه مثل آماده شدن برای سخنرانی در یک جمع یا ویرایش دست‌نویس خود، کاربردی آگاهانه، کوشا و ضروری دارد. ولی هنگام سخنرانی یا وقتی خوشبختانه «الهام» خلاقانه در حین نوشتن به سراغ‌مان می‌آید، دچار درجاتی از فراموشی نسبت به خود می‌شویم. در این تجربه، آرزو و اراده یکی می‌شوند. یکی از ویژگی‌های تجربه‌ی خلاق این است که با فرا رفتن از تعارض، نوعی یگانگی و وحدت موقتی ایجاد می‌کند.

فاربر تأکید می‌کند وسوسه برای آن است که قلمرو دوم بر اولی غلبه کند؛ خودانگیختگی‌مان را از دست می‌دهیم و اراده با کوشش زیاد تحت کنترل درمی‌آید و این همان نیروی اراده‌ی ویکتوریایی‌ست. پس اشتباه ما به گفته‌ی ییتس این است که «اراده می‌کوشد بر کار تخیل غلبه کند.» برداشت من این است که قلمرو اول اراده‌ی فاربر به آنچه لینچ «آرزو» می‌نامد، بسیار نزدیک است. و هردو ـ لینچ در «آرزو» و فاربر در قلمرو «اراده‌ی خودجوش»ش ـ تعاریف خوبی از چیزی ارائه می‌دهند که ما فصل بعد این کتاب را به آن اختصاص داده‌ایم یعنی *قصدمندی*.

می‌خواهم در اینجا چند تعریف آینده‌نگر ارائه کنم. *اراده عبارت است از ظرفیت سازمان‌دهی «خود» فرد* تا حرکت در جهتی خاص یا به‌سوی هدفی معین اتفاق بیفتد. *آرزو عبارت است از بازی تخیلی با احتمال* حدوث یک عمل یا وضعیت.

ولی پیش از آنکه به پرسش‌های بغرنج‌تر بپردازیم، باید دو کار انجام دهیم. یکی مسدود کردن رابطه‌ی متقابل اراده و آرزو با یک بحث منطقی خشن که هدف‌اش روشن کردن بعضی وجوه نشانه‌شناختی‌ای‌ست که باید در نظر گرفته

شود. «اراده» و «آرزو» را می‌شود مثل دو قطب در حال گردش دید. «اراده» نیازمند خودآگاهی‌ست؛ ولی «آرزو» نه. «اراده» مستلزم احتمال انتخاب این یا آن است؛ آرزو این طور نیست. «آرزو» به «اراده» گرما، محتوا، تخیل، بازی کودکانه، تازگی و غنا می‌بخشد. «اراده» به «آرزو» خودگردانی و پختگی می‌بخشد. «اراده» از «آرزو» محافظت می‌کند، به آن اجازه می‌دهد ادامه یابد بی‌آنکه مخاطرات بزرگ بپذیرد. ولی بدون «آرزو»، «اراده» خون زندگی‌بخش و دوام‌پذیری‌اش را از دست می‌دهد و در خودنقض‌گری می‌میرد. اگر فقط «اراده» داشته باشید و «آرزو»یی در کار نباشد، انسانی دارید ویکتوریایی، خشکه‌مقدس و نوپاکدین. اگر فقط «آرزو» داشته باشید و «اراده»ای در کار نباشد، انسانی دارید با رفتاری کودک‌منشانه و ناشی از غریزه که به‌عنوان یک انسان بزرگسال کودک‌مانده، ممکن است به یک آدم ماشینی بدل شود.

ویلیام جیمز و اراده

تکلیف دیگری که باید پیش از پرداختن به قصدمندی به انجام رسد، مطالعه‌ی نظریات ویلیام جیمز ـ نابغه‌ی امریکایی فیلسوف روان‌شناس ـ است که تمام عمرش را به دست‌وپنجه نرم کردن با مشکل اراده گذراند. تجربه‌ی او در این راه یاری‌مان خواهد داد.

یکی از همکاران ارجمندم که درباره‌ی «افسردگی شدید» جیمز و این واقعیت که «او برای چندین سال در آستانه‌ی خودکشی بود» نوشته، از ما می‌خواهد به‌خاطر آن وجوه ناسازگاری، «درباره‌اش بی‌رحمانه قضاوت نکنیم.»[۱۱] من دیدگاه متفاوتی دارم. من معتقدم درک افسردگی‌هایی که جیمز از آن‌ها رنج برده و شیوه‌ای که برای کنار آمدن با آن‌ها به کار گرفته، بر تحسین و قدردانی‌مان می‌افزاید. او در تمام عمرش گرفتار تردید و ناتوانی در تصمیم‌گیری بود. در سال‌های آخر، وقتی می‌خواست تدریس در هاروارد را رها کند، یک‌روز در خاطراتش می‌نوشت: «استعفا می‌دهم»، روز بعد: «استعفا

نمی‌دهم» و روز سوم دوباره: «استعفا». دشواری تصمیم‌گیری برای جیمز، با غنای درونی‌اش و هزاران امکانی که برای هر تصمیم می‌شناخت، مرتبط بود.

ولی این دقیقاً افسردگی‌های جیمز ـ که در حین آن‌ها در حسرت «دلیلی بود که بخواهد چهار ساعت بیشتر زنده باشد» ـ بود که او را واداشت تا این اندازه به اراده بپردازد و دقیقاً در *پیکار با این افسردگی‌ها بود که تا این حد درباره‌ی اراده‌ی انسان آموخت*. او معتقد بود ـ و من هم به عنوان یک درمانگر از لحاظ بالینی بر قضاوت او صحه می‌گذارم ـ که این کشف خودش در زمینه‌ی ظرفیت اراده کردن بود که او را قادر ساخت تا زمان مرگ در ۶۸ سالگی، به‌رغم افسردگی‌ها و درگیری مداوم با بی‌خوابی، مشکلات چشمی، کمردرد و مانند این‌ها، زندگی بسیار پرباری داشته باشد. در دوران ما که «زمانه‌ی اراده‌ی بیمار» نامیده شده، مشتاقانه به ویلیام جیمز رجوع می‌کنیم تا ببینیم در مشکل اراده‌ای که با آن روبه‌روییم، چه کمکی از او ساخته است.

او فصل معروف کتابش را درباره‌ی اراده که در سال ۱۸۹۰ منتشر شد[۱۲] به‌طور خلاصه با مردود شمردن *آرزو* به‌عنوان طلب چیزی دست‌نیافتنی آغاز می‌کند و آن را در برابر *اراده* قرار می‌دهد که وقتی وجود دارد که پایان و نتیجه در کنترل ماست. اگر خواستن با حس ناممکن بودن دستیابی به آن خواست همراه باشد، ما فقط *آرزو* می‌کنیم. معتقدم این تعریف، یکی از مواردی‌ست که ویکتوریایی‌گرایی جیمز آشکار می‌شود؛ آرزوها، غیرواقعی و کودک‌منشانه تلقی می‌شوند. روشن است که اول کار، هیچ آرزویی ممکن نیست. فقط زمانی ممکن می‌شود که به شیوه‌های مختلف آرزویش می‌کنیم و با در نظر گرفتن وجوه مختلف، احتمالاً در یک دوره‌ی زمانی طولانی، نیروی لازم را فراهم می‌آوریم و خطر *به‌وقوع پیوستن‌اش* را به جان می‌خریم.

ولی جیمز در ادامه به یکی از پرشورترین حکایت‌های مربوط به اراده در ادبیات می‌پردازد که فقط می‌توانم اشاره‌ای به آن بکنم. ابتدا نوع «اولیه»ی آن مطرح است و با این ویژگی متمایز می‌شود که نیازمند رشته‌ای متوالی از

تصمیم‌ها نیست. تصمیم می‌گیریم پیراهن‌مان را عوض کنیم یا شروع کنیم به نوشتن یک مقاله و وقتی شروع کردیم، رشته‌ای از حرکات خودبه‌خود جور می‌شوند؛ یعنی فکری-حرکتی[1] ست. این «اراده‌ی اولیه» نیازمند فقدان تعارض است. جیمز در اینجا می‌کوشد خودانگیختگی را حفظ کند. در برابر نیروی اراده‌ی ویکتوریایی موضع می‌گیرد یعنی همان به‌کارگیری قوه‌ی جداگانه‌ای که «نیروی اراده» خوانده می‌شود و باید در زندگی شخصی‌اش او را به شکست اندوه‌باری کشانده باشد چون موجب نوعی ازکارافتادگی در او شد که در افسردگی‌هایش بروز یافت. ما اکنون در زمانه‌ی خویش به یمن علم روان‌کاوی درباره‌ی این به‌اصطلاح «فقدان تعارض» بیشتر می‌دانیم و خیلی بیشتر درباره‌ی شرایطی که در آن فقدان تعارض جاری‌ست.

بعد به «اراده‌ی سالم» اشاره می‌کند و آن را عملی می‌داند که به‌دنبال بینش اتفاق می‌افتد. بینش نیازمند یک برداشت روشن است و شامل انگیزه‌هایی متناسب با یکدیگر است که تصویری واقع‌بینانه فراهم می‌سازد.[۱۳] او در بحث درباره‌ی اراده‌ی ناسالم به‌درستی بر *اراده‌ی فروبسته* تمرکز می‌کند. تصویری که از این حالت ارائه می‌کند، وقتی‌ست که عدسی چشمان ما تنظیم کانونی‌اش را از دست می‌دهد و دیگر قادر نیستیم «توجهمان را به یک نقطه معطوف کنیم.» «می‌نشینیم و بی‌توجه به اطراف خیره می‌شویم و هیچ کاری نمی‌کنیم.» اهداف ذهنی مورد اصابت قرار نمی‌گیرند. خستگی شدید یا فرسودگی مشخصه‌ی این وضعیت است؛ «حالتی شبیه به بی‌احساسی که در پی آن می‌آید، همان است که در آسایشگاه‌های روانی، *بی‌ارادگی*[2] خوانده می‌شود و نشانه‌ی بیماری روانی‌ست.»[۱۴] جالب اینجاست که او این بی‌احساسی را با بیماری روانی مرتبط می‌داند. من شخصاً معتقدم این حالت، وضعیت روانی مزمن و همه‌گیر جامعه‌ی ما در زمانه‌ی ماست: «شخصیت روان‌نژند زمانه‌ی *ما*.»

1- ideomotor 2- abulia

سپس پرسش در این خلاصه می‌شود که چرا چیزی توجه مرا به خود جلب نمی‌کند، شوقی در من برنمی‌انگیزد و جذابیتی برایم ندارد؟ و بعد جیمز به مشکل کانونی اراده یعنی توجه می‌پردازد. نمی‌دانم چقدر دریافته بود که نگاهش تا چه اندازه نبوغ‌آمیز است. وقتی اراده را با تمامی ابزاری که روان‌کاوی در اختیارمان قرار داده، تحلیل می‌کنیم، خود را در حالی می‌یابیم که ناچاریم جایگاه اراده را در میزان توجه یا *بی‌توجهی* بجوییم. تلاشی که اراده را به‌کار می‌گیرد، در واقع تلاش برای توجه است؛ تقلا برای اراده، تلاشی‌ست برای حفظ هوشیاری یا به عبارت دیگر، تلاشی‌ست برای متمرکز نگه داشتن توجه. جیمز می‌گوید فرد از نوع «یک‌بارزاده‌شده» و سازگاریافته، نیازی به تلاش زیاد ندارد، ولی قهرمانان و روان‌نژندان نیازمند تلاش فراوانند. این مقوله او را به عبارتی بسیار شگفت‌انگیز و در عین حال تیزهوشانه درباره‌ی همسانی میان *باور*، *توجه* و *اراده* هدایت می‌کند:

> اراده و باور که به‌طور خلاصه به‌معنای یک رابطه‌ی خاص میان اُبژه‌ها و «خود» هستند، در واقع، دو نام برای یک پدیده‌ی *روانی‌*اند.[۱۵]
>
> شاید فشرده‌ترین فرمول ممکن این است که باور و توجه ما، هردو یک واقعیت‌اند.[۱۶]

بعد ما را با یکی از بشری‌ترین و زمینی‌ترین توضیحات‌اش مسحور می‌کند. با جزئیات به آن می‌پردازم زیرا دلم می‌خواهد در بحث راجع به وجوه ناتمام برداشت جیمز از اراده، به آن بازگردم:

> خوب می‌دانیم برخاستن از بستر در صبحی منجمد در اتاقی بدون آتش یعنی چه و اینکه چگونه حیاتی‌ترین قانون درون ما با این آزمون سخت مخالفت می‌کند. [صحنه مربوط به نیوانگلند پیش از پیدایش گرمایش مرکزی‌ست.] شاید بیشتر افراد گاهی در چنین صبح‌هایی یک‌ساعت بیدار در بستر می‌مانند و قادر نیستند عزم خود را برای برخاستن جزم کنند.

> فکر می‌کنیم چقدر تأخیر خواهیم داشت، وظایف روزانه‌مان چقدر صدمه خواهد دید؛ به خود می‌گوییم: «*باید* بلند شوم، شرم‌آور است» و چیزهایی شبیه به این. ولی هنوز بستر گرم، زیادی خوشایند و مطبوع است و سرمای بیرون، زیادی بی‌رحم و رنج‌آور؛ و تصمیم کمرنگ می‌شود و بارها و بارها و درست زمانی که امری قطعی به نظر می‌رسد، به تأخیر می‌افتد. حالا در چنین شرایطی چگونه برمی‌خیزیم؟ اگر بخواهم تجربه‌ی خودم را تعمیم دهم، در بیشتر موارد بدون دردسر و حتی تصمیم از جا برمی‌خیزیم. ناگهان درمی‌یابیم که *برخاسته‌ایم*. یک وقفه‌ی مبارک در هوشیاری حادث شده؛ هم گرما و هم سرما را از یاد برده‌ایم؛ درگیر رشته افکار مربوط به زندگی روزانه می‌شویم و در همان راستا این فکر به مغزمان خطور می‌کند که «آهای! دیگه نباید اینجا دراز بکشم»: فکری که در آن لحظه‌ی مبارک هیچ نظر متضاد یا فلج‌کننده‌ای را برنمی‌انگیزد و در نتیجه بی‌درنگ، واکنش حرکتی متناسب با خودش را ایجاد می‌کند. این آگاهی حاد و عمیق ما از گرما و سرما در طول کشمکش‌امان با خود بود که فلج‌مان کرده بود. . . [۱۷]

او نتیجه می‌گیرد در آن لحظه‌ای که مهار برداشته می‌شود، ایده‌ی اصلی، اثرش را می‌گذارد و ما دیگر برخاسته‌ایم. سپس با اعتمادبه‌نفس خاص خود می‌افزاید: «این مورد برای من ریزنمونه‌ای‌ست از اطلاعات مربوط به کل روان‌شناسی اراده و تصمیم‌گیری.»

اجازه دهید اکنون مثال جیمز را برای آزمون خاص خود در نظر بگیریم. متوجه می‌شویم که وقتی در این مثال به کانون مشکل اراده می‌رسد، عبارتی استثنایی را به‌کار می‌برد. می‌نویسد: «ناگهان درمی‌یابیم که برخاسته‌ایم.» یعنی از روی کل مشکل جست می‌زند و رد می‌شود. هیچ تصمیمی گرفته نمی‌شود بلکه «فقط وقفه‌ای مبارک در هوشیاری» حادث می‌شود.

ولی من می‌پرسم در آن «وقفه‌ی مبارک در هوشیاری» چه گذشت؟ در حقیقت، از قید فلج‌کننده‌ی دوسوگرایی‌اش آزاد می‌شود. ولی این جمله منفی‌ست و به ما نمی‌گوید چرا اتفاق دیگری نیفتاد. قطعاً نمی‌توانیم آن را مانند

جیمز فقط «یک لحظه‌ی مبارک» یا یک «شانس» بخوانیم! اگر اساس اراده‌ی ما بر «بخت و اقبال» یا «شانس» باشد، خانه‌ی خود را بر شن روان ساخته‌ایم و پایه و اساسی برای اراده نخواهیم داشت.

منظورم این نیست که جیمز تا اینجا هنوز چیزی نگفته است. گفته و گفته‌اش هم بسیار مهم است: کل ماجرا بیانگر وازدگی و ورشکستگی *نیروی اراده‌ی ویکتوریایی*ست که در آن، اراده متشکل است از «قوه»ای که بر پایه‌ی ظرفیت ما برای مجبور کردن بدن‌مان به انجام عملی بر خلاف خواست‌مان بنا شده است. نیروی اراده‌ی ویکتوریایی همه‌چیز را به موضوعی خردگرایانه و اخلاق‌گرایانه بدل می‌کرد مثلاً جذابیت گرمای بستر، اینکه تن سپردن به آن، خفت‌بار است زیرا در تقابل با فشار به‌اصطلاح «سوپرایگو» برای «برخاستن»، سرپا شدن و کار کردن است. فروید از خودفریبی و دلیل‌تراشی موجود در نیروی اراده‌ی ویکتوریایی به تفصیل سخن گفته و به باور من یک‌بار برای همیشه آن را از سکه انداخته است. مثال بیانگر کشمکش خود جیمز در برابر اثرات فلج‌کننده‌ی ویکتوریایی‌گرایی‌ست که در آن، هدف در بازنمایی خودمحورانه‌ی شخصیت فرد تحریف می‌شود و در این آشفتگی، مسئله‌ی اخلاقی حقیقی به‌طور کامل گم می‌شود.

پس به پرسش خطیرمان بازمی‌گردیم. در آن «وقفه‌ی مبارک در هوشیاری» چه گذشت؟ جیمز فقط به ما می‌گوید «درگیر رشته افکار مربوط به زندگی روزانه می‌شویم.» آها! راز ما در همینجا نهفته است. روان‌درمانی اطلاعات خوبی درباره‌ی آن «رشته افکار» در اختیارمان گذاشته که جیمز در دست نداشت و من اصلاً اعتقاد ندارم که درگیرش می‌شویم.

برای روشن شدن موضوع، لازم است در اینجا به استدلال خودم درباره‌ی «کار ناتمام» در برداشت جیمز از اراده بپردازم. *به نظر من جیمز یک بُعد مهم از این تجربه را از قلم انداخته همان‌گونه که ما در روان‌شناسی معاصر آن را حذف کرده‌ایم.* پاسخ این پرسش نه در تحلیل آگاهانه‌ی جیمز و نه در تحلیل فروید از

ناخودآگاه نهفته، بلکه پاسخ در بُعدی‌ست که میان‌بُر زده و خودآگاه و ناخودآگاه و نیز معرفت و میل را با هم شامل می‌شود.

اکنون به این بُعد که از لحاظ تاریخی قصدمندی نامیده شده، می‌پردازیم.

فصل نهم

قصدمندی

یادگیری *انباشتن* پاره‌های دانش نیست. نوعی رشد است که در آن هر کنش علمی، یادگیرنده را می‌پروراند و در نتیجه او را قادر می‌سازد واقعیت‌های عینی پیچیده‌تری را برگزینند و افزایش پیچیدگی واقعیت عینی به موازات افزایش ظرفیت فرد یادگیرنده پیش می‌رود.

هوسرل[۱] به تعبیر کوئنتین لاوئر[۲]

هرچه به کاوش عمیق‌تر در اهمیت آرزو دست می‌زنیم، درمی‌یابیم که مدام مضمونی شگرف از دل آن سر برمی‌آورَد. چیزی بیش از آنچه به چشم می‌آید، در آرزو هست. وقتی لینچ از عنصر «خودمختار» در آرزو می‌گوید یا او و فاربر هر دو از رابطه‌ی آرزو با تخیل و خودانگیختگی می‌گویند، این مضمون معنا می‌شود. و این مضمون به‌ویژه زمانی مطرح می‌شود که معنا*ی* آرزو را وجهی از آرزو در انسان‌ها بدانیم که فراتر از زور و اجبار محض است و در زبان، هنر و سایر نمادها نمود یافته است. همین مضمون وقتی جیمز در توصیف‌اش برای برخاستن از بستر در یک روز سرد، از روی «مجهول» بزرگ جست می‌زند، حضور دارد.

۱ـ Husserl: (۱۸۵۹-۱۹۳۸) ادموند گوستاو آلبرشت هوسرل، فیلسوف و ریاضیدان و پایه‌گذار مکتب پدیدارشناسی سده‌ی بیستم که تجربه را سرچشمه‌ی همه‌ی دانش‌ها می‌دانست-م.

2- Quentin Lauer

این مضمون که به طرز حذف‌ناپذیری در بحث ما جریان دارد، قصدمندی‌ست. منظورم از قصدمندی ساختاری‌ست که به تجربه معنا می‌بخشد. با قصد و نیت یکی نیست بلکه گستره‌ای‌ست که شالوده‌ی آن‌ها را می‌سازد؛ این ظرفیت انسان است که قصد داشته باشد. در مثال جیمز این شرکت خیالی ما در فعالیت‌های احتمالیِ روزی که در پیش رو داریم است که موجب می‌شود از ظرفیت شکل‌دهی، قالب‌ریزی و تغییر خودمان و روزمان در ارتباط با یکدیگر آگاه شویم. رشته افکار جیمز در حین ماندن در بستر، بیان زیبا ولی انکارشده‌ی همین موضوع است. قصدمندی در کانون آگاهی قرار دارد. من معتقدم کلید حل مشکل آرزو و اراده در همینجاست.

اول باید دید این اصطلاح به چه معناست؟ باید آن را در دو مرحله تعریف کنیم؛ مرحله‌ی ابتدایی عبارت است از این واقعیت که مقاصد ما بسته به اینکه دنیا را چگونه درک کنیم، تعیین‌کننده‌اند. برای مثال من امروز عصر می‌روم تا خانه‌ای کوهستانی را ببینم. نخست فرض کنید در پی جایی هستم که دوستانم برای ماه‌های تابستان اجاره‌اش کنند. وقتی به آن خانه نزدیک می‌شوم، باید از خود بپرسم محکم و خوش‌ساخت یا آفتاب‌گیر هست یا نه و همه‌ی آنچه برای «جان‌پناه» در نظر دارم. یا فرض کنید ارزیاب ملک هستم: در این صورت آنچه نظرم را جلب خواهد کرد این است که خانه چقدر قابل تعمیر است و آیا هزینه‌ای که باید صرفش کنم را باز می‌گرداند و خلاصه همه‌ی آنچه به‌معنای «سود» است را در نظر خواهم گرفت. حالا فرض کنید این خانه‌ی یکی از دوستان است که به ملاقات‌اش می‌روم: در آن صورت چشمان من به‌دنبال نشانه‌های «میهمان‌نوازی» خواهد بود: حیاط خلوت رو باز و صندلی‌های راحت که گپ عصرانه‌ی ما را لذت‌بخش‌تر می‌کنند. یا اگر میهمانی کوکتل یکی از دوستان است که در یکی از میهمانی‌هایم به من کم‌محلی کرده، به دنبال چیزهایی خواهم بود که نشان دهد دیگران خانه‌ی ییلاقی مرا به مال آن‌ها ترجیح می‌دهند و نیز سایر جنبه‌های حسادت کینه‌توزانه و «طبقه‌ی اجتماعی»

که ما انسان‌ها به آن معروفیم. و بالاخره فرض کنید امروز عصر مجهز به ابزار آبرنگ راهی شده‌ام تا طرحی بزنم. باید دقت کنم که خانه چطور بر دامنه‌ی تپه نشسته و خطوط سقف چگونه چشم را به‌سوی قله‌های بالادست و دره‌های پایین می‌کشاند و حالا حقیقتاً ترجیح می‌دهم خانه زهواردررفته و مخروبه باشد چون فضای هنری بیشتری برایم فراهم می‌کند.

در هریک از این پنج مثال، همان یک خانه است که محرک لازم را فراهم می‌کند و من هم همان یک نفر هستم که به این محرک پاسخ می‌دهم. ولی در هر مورد خانه و تجربه‌ی من، معنایی کاملاً متفاوت دارد.

ولی این فقط یک وجه از قصدمندی‌ست. وجه دیگرش را اُبژه یا هدف تعیین می‌کند. قصدمندی، پلی‌ست میان این دو. ساختاری معنایی‌ست که برای ما به‌عنوان سوژه این امکان را فراهم می‌آورد که دنیای بیرون را بر اساس هدف و قصدمان ببینیم و درک کنیم. در قصدمندی، دوگانگی میان سوژه و اُبژه تا حدودی از میان می‌رود.

ریشه‌های قصدمندی

این مفهوم از نگاه من چنان مهم است و چنان در روان‌شناسی معاصر نادیده گرفته شده که از خواننده می‌خواهم برای کشف معنایش با من همراه شود. ریشه‌هایش را باید در اندیشه‌های باستانی یافت: ارسطو گفته «آنچه به چشم می‌آید [به‌اصطلاح ما آنچه درک می‌شود]، قصد روح است» و سیسرو از «روح به‌مثابه‌ی تنش تن»[۱] سخن می‌گوید. ولی مفهوم خاص قصدمندی را فیلسوفان عرب در قرون وسطی به اندیشه‌ی غربی معرفی کردند که در کانون اندیشه قرون وسطایی قرار گرفت. بعد معنایش این شد که واقعیت را چطور می‌شناسیم یعنی نوعی شناخت‌شناسی[1]. دو نوع قصدمندی از هم متمایز شد:

1- epistemology

قصد اولیه[1] که به شناخت چیزهای خاص یعنی اُبژه‌هایی که وجود دارنـد، اشـاره می‌کند؛ و *قصد ثانویه*[2] که عبارت است از رابطه‌ی این اُبژه‌ها بـا مفـاهیم عمـومی یعنی آنچه مفهوم‌سازی[3] می‌نامند.

پیش‌فرض در اینجا این است که ما نمی‌توانیم چیزی را بشناسیم مگـر آنکـه قبلاً به‌طریقی در آن سهیم شویم. قصدمندی از نگاه سـنت تومـاس آکوئینـاس[4] عبارت است از آنچه عقل از آنچه درک کرده، برداشت می‌کنـد. او بـه زبـانی کـه متأسفانه مترجم برای ما آسان‌ترش نکرده، می‌گوید: «عقل که به طریقی از عمل خردورزی آگاه می‌شود، خود از آنچه درک کرده، نوعی قصد می‌سازد.»[۲] توجه داریم که فعل «آگاه شدن» به‌صورت مجهول به‌کار برده شده، ولی در ادامه فعـل معلوم «ساختن» آمده است. منظورم از اشاره به ایـن مـسئله ایـن اسـت کـه در فرایند دانستن، ما از آنچه درک کرده‌ایم، *شکل می‌پذیریم* و همزمان، عقل ما بـه آنچه درک کرده‌ایم، *شکل می‌دهد*. نکته‌ی مهـم در اینجـا واژه‌ی «in-form» یـا «forming in» است. چیزی را به کسی گفتن و او را آگـاه کـردن، نـوعی شـکل دادن به اوست: فرایندی که گاه در روان‌درمانی بسیار قدرتمند می‌شود زمانی که درمانگر فقط یک جمله یا یک کلمه را در زمان درست بر زبان می‌راَند. این تعریـف چقدر بـا آموزشـی کـه بـسیاری از مـا در دانـشگاه گرفتـه‌ایـم، متفـاوت اسـت، آن دانستنی‌ها، فقط اطلاعاتی خشک و بی‌روح و بیگانه با ماست که به‌کارش می‌زنیم!

پس قصدمندی همچون یک شناخت‌شناسی یعنـی شـیوه‌ای بـرای شـناخت واقعیت آغاز می‌شود. وقتی آن را بشناسیم، معنای واقعیت را بـا خـود بـه همـراه خواهد آورد.

مضمونی که از آن سخن گفتـیم، بـه‌وسـیله‌ی «دومـین انقـلاب کـوپرنیکی» امانوئل کانت در اندیشه‌ی مدرن، گامی عظیم رو به جلو برمـی‌دارد. کانـت گفـت

1- intensio primo
2- intensio secundo
3- conceptualization
3- St Thomas Aquinas

ذهن گِل منفعل و مطیعی نیست که ادراک بر آن حک شود یا چیزی که صرفاً واقعیت‌ها را جذب و طبقه‌بندی کند. آنچه حقیقتاً روی می‌دهد این است که آن اُبژه‌ها خود را با شیوه‌های درک ما مطابقت می‌دهند.[۳] مثال خوبش ریاضیات است. ریاضیات ساختارهایی در درون ذهن ماست؛ ولی طبیعت با آن‌ها سازگاری می‌یابد و به آن‌ها «پاسخ» می‌دهد. چنانچه برتراند راسل یک‌قرن‌ونیم بعد از کانت درباره‌ی فیزیک می‌گفت: «فیزیک ریاضی‌ست نه به این دلیل که ما درباره‌ی دنیای فیزیکی زیاد می‌دانیم بلکه به این دلیل که خیلی کم می‌دانیم؛ فقط قادریم ویژگی‌های ریاضی آن را کشف و درک کنیم.»[۴] انقلاب کانت بر این اساس بنیان نهاده شده که ذهن انسان را شرکت‌کننده‌ای فعال و شکل‌دهنده‌ی دانسته‌هایش تعریف می‌کند. در نتیجه درک، خود سازنده‌ی دنیای ادراکی‌ست.

فرانتس برنتانو در نیمه‌ی دوم سده‌ی نوزدهم با سخنرانی‌های قدرتمندش در دانشگاه وین که فروید و هوسرل هر دو در آن‌ها شرکت می‌کردند، قصدمندی را دوباره به جهان معرفی کرد. برنتانو معتقد بود خودآگاهی با این واقعیت تعریف می‌شود که به چیزی معنی می‌دهد و به چیزی بیرون از خود اشاره می‌کند و به‌خصوص *اُبژه را معنی می‌کند*. پس قصدمندی محتوایی معنی‌دار به آگاهی می‌بخشد.

با اینکه فروید دست‌کم تا آنجا که من می‌دانم در آثارش به برنتانو اشاره نمی‌کند، روشن است که چیزی بیش از یک شنونده‌ی عادی در سخنرانی‌های او بوده است. به من گفته شده شواهدی بر حضور فعال او در کلاس وجود دارد و یک‌بار برنتانو به او معرفی‌نامه‌ای داده است. به نظر می‌رسد اشاره‌ی ضمنی به قصدمندی در دیدگاه‌های فروید یکی از موارد نه چندان نادر تأثیر عقاید یک مرد بر مرد دیگر به شیوه‌ای چنان متناسب است که آن دیدگاه‌ها به بخشی از افکار مرد دوم بدل می‌شود طوری که انگار همواره از آنِ او بوده است. قصدمندی در تار و پود رویکرد فروید به تداعی آزاد، رؤیاها و خیال‌پردازی‌ها جای گرفته است. شاید دلیل اینکه فروید آشکارا به این مفهوم اشاره نکرده، همان دلیلی باشد که

باعث شده قصدمندی از سایر وجوه روان‌شناسی دانشگاهی و علمی حذف شود؛ فروید به‌خاطر نظریه‌ی روان‌کاوی، می‌خواست روان‌شناسی را به شکل یکی از علوم طبیعی درآورَد و اشاره‌ی آشکار به قصدمندی ـ «حلقه‌ی گمشده»ی میان ذهن و جسم ـ این وظیفه را اگرنه ناممکن، بی‌نهایت دشوارتر می‌کرد. برای مثال اشتیاق فروید را در نظر بگیرید برای آنکه از لیبیدو، نظریه‌ای «اقتصادی» بسازد که متغیر مهمش، تغییر در میزان کمی تحریک باشد. می‌توان یک نیروی خاص مثلاً اشتیاق جنسی محض را با تمام ملزومات غددی و عصبی‌ـعضلانی‌اش در همه‌ی بدن و نیز در تحریک خاص اندام‌های جنسی در نظر گرفت. ولی مشخص می‌شود که لیبیدوی فرد به‌هیچ‌وجه کمیت ثابتی ندارد بلکه بسته به رابطه‌ی فرد با معشوق، پدر، مادر و معشوق‌های پیشین و غیره کم و زیاد می‌شود و این معانی نمادین ـ که کیفی‌اند ـ به‌عنوان یک متغیر اهمیت و قدرت بیشتری نسبت به کمیت لیبیدو دارند. در واقع، فروید کسی بود که بیش از هرچیز، درباره‌ی این معانی ـ که تعابیر کمی محض او و هر کس دیگری را که آن‌ها را مطرح کند، نابود می‌کند ـ به ما آموخت.

ادموند هوسرل ـ مرید برنتانو که بعدها به پدر پدیدارشناسی نوین بدل شد ـ این مفهوم را به همه‌ی دانش ما گسترش داد. او گفت آگاهی هرگز در یک خلأ ذهنی وجود ندارد بلکه همیشه آگاهی *از* چیزی مطرح است. نه‌تنها نمی‌توان آگاهی را از دنیای عینی‌اش جدا کرد، بلکه در حقیقت، این آگاهی است که دنیای‌اش را می‌سازد. نتیجه اینکه به زبان هوسرل، «معنا، مقصود ذهن است.»[۵] عمل و تجربه‌ی آگاهی به‌خودی‌خود نوعی قالب‌گیری مداوم و مکرر دنیاست، خود با اُبژه‌ها و اُبژه‌ها با خود به‌شیوه‌ای جدایی‌ناپذیر در ارتباط‌اند، سهیم شدن خود در دنیا مانند مشاهده‌ی آن، خود یا دنیا را بدون آن دیگری غیر قابل تصور می‌کند. این البته به آن معنا نیست که نمی‌توانیم همزمان وجه عینی و ذهنی تجربه را به هم مربوط کنیم. وقتی خانه‌ام را متر می‌کنم تا ببینم برای نقاشی مجدد آن به چه میزان رنگ نیاز است یا نتیجه‌ی آزمایش غدد

فرزندم را می‌گیرم، احساسم را هم به آن ربط می‌دهم: می‌خواهم تا جایی که ممکن است درک روشنی از این اندازه‌گیری‌ها داشته باشم. ولی بعد وظیفه دارم این واقعیت‌های عینی را به بافت و زمینه‌ای بازگردانم که در آن برایم معنا دارند: برنامه‌ام این است که خانه‌ام را رنگ کنم یا به سلامت فرزندم توجه کنم. معتقدم یکی از اشتباهات جدی ما در روان‌شناسی این است که تجربه را بخش بخش کرده‌ایم و هرگز این بخش‌ها را دوباره به هم نپیوسته‌ایم.

سپس هایدگر است که با حذف برداشت هوسرل از کمال‌گرایی افلاطونی به شکلی «که اثری از آن بر جای نماند» و گسترش آن به کلیت احساس، ارزش‌گذاری و عمل انسانی، گام بعدی را برداشت. این کار را با ارائه‌ی مفهومی از محبت[1] و مراقبت (*Sorge*) انجام داد و با برداشتی شبیه کانت گفت محبت و مراقبت اساس دنیای ماست. هایدگر بارها و بارها گفته انسان موجودی‌ست که نگران وجود خویش است. و ما می‌توانیم بر اساس مشاهدات درمانی‌مان از وضعیت‌های همگون‌گردی و مسخ شخصیت[2] اضافه کنیم که وقتی فرد نگران وجودش نباشد، آن را از دست خواهد داد یعنی استعدادها و بالقوگی‌هایش را از دست می‌دهد. میان قصدمندی و توجه به‌معنای مراقبت، ارتباطی درونی و تنگاتنگ وجود دارد و این واقعیت که واژه‌ی «tend» به‌معنای مراقبت کردن، محور واژه‌ی قصدمندی یعنی intentionality است، پیش از هرچیز این رابطه را به ذهن متبادر می‌کند.

یک واژه تجسم خرد انباشته و خلاقی‌ست که حاصل قرن‌ها قالب‌ریزی، شکل‌دهی و دوباره‌سازی و کوشش تعداد بی‌شماری از مردم برای مرتبط کردن مسئله‌ای مهم با خود و با سایر افراد حاضر در فرهنگ خود است. اجازه دهید ببینیم از دنبال کردن منابع واج‌ریشه‌شناسی، از معنای «قصدمندی» و اصطلاحات مرتبطش یعنی «قصد داشتن» و «قصد» چه دستگیرمان می‌شود.

1- care 2- depersonalization

همه‌ی این اصطلاحات از ریشه‌ی لاتین *intendere* مشتق شده‌اند که خود شامل *in* به‌علاوه‌ی *tendere* یا *tensum* است و جالب اینکه بخش دوم به‌معنای «کشیده شدن» است و ما واژه‌ی «کشیدگی یا تنش» را از همان گرفته‌ایم. این بلافاصله به ما می‌گوید که قصد یعنی «کشیده شدن» به‌سوی چیزی.

حال واقعیتی که احتمالاً برای بسیاری از خوانندگان مثل خود من شگفت‌آور خواهد بود، این است که نخستین معنایی که برای «intend» در لغتنامه‌ی وبستر[۶] آمده، ربطی به «هدف» و «قصد» ندارد مثل وقتی که می‌گوییم «قصد دارم فلان کار را بکنم» یا دقیق‌تر به‌معنای «مصمم بودن». این دومین تعریفی‌ست که وبستر ارائه می‌دهد: «هدف یا قصدی را در ذهن داشتن». [اولی همان «کشیده شدن» است.] بیشتر افراد در سنت اراده‌باور ویکتوریایی ما تمایل دارند از معنای اول و محوری بگذرند و این مفهوم را تنها در معنای مشتق از هدف و قصد آگاهانه به‌کار برند. و از آنجا که روان‌شناسی خیلی زود توانست ثابت کند که این مقاصد یا اهداف آگاهانه اغلب وهمی بیش نیستند و ما به‌هیچ‌وجه مخلوقاتی چنین نازنین با نقشه‌هایی داوطلبانه و آزادانه انتخاب‌شده، نیستیم، مقید شدیم که مجموعه‌ی «نیت‌ها[1]» را همراه با «قصدمندی» دور بیفکنیم. ما از پیش می‌دانستیم که جاده‌ی دوزخ با نیت‌های خوب سنگ‌فرش شده و اکنون دیدیم که این مقاصد چه خوب و چه بد، چیزی جز توهم حاصل از خودفریبی‌های ما نبوده‌اند. ولی اگر «خودفریبی» را با «به خود پرداختن» عوض کنید، متوجه می‌شوید که بدون این به خود پرداختن ـ اینکه هرچیز نگرانی‌ها و مقاصد خویش را داراست و ما دنیای‌مان را به‌واسطه‌ی این مقاصد می‌شناسیم ـ هیچ دانش یا عملی وجود نخواهد داشت؛ و اگر شکل مثبت را جایگزین شکل نادرست یک واژه کنیم، چقدر معنا متفاوت خواهد بود!

مهم‌ترین وجه قصد، رابطه‌اش با *معنا*ست. ما این وجه را به این صورت در عبارات قانونی به‌کار می‌بریم که وقتی به معنای آن اشاره داریم، می‌پرسیم نیت

1- intents

قانون چیست؟ وبستر در نخستین تعریف‌اش از «نیت» می‌گوید «ذهن را به چیزی معطوف کردن» و سپس «بعد از آن، مقصود و هدف.»[۷] مقصود و هدف به‌دنبال «بعد از آن» می‌آید. به این معنا که وجوه اراده‌باور تجربه بر این واقعیت استوار است که قبل هر چیز ذهن به چیزی معطوف شده که معنا و مفهوم خاصی برای ما دارد.

البته همه‌ی این‌ها برای شناخت واج‌ریشه‌شناسی واژه‌ی کوچک «tend» (توجه و مراقبت کردن و پرداختن به) است. این واژه به حرکت به‌سوی چیزی اشاره می‌کند: توجه به چیزی و *گرایش* به آن. برای من، این محور تمامی این جست‌وجوست: حضورش در کانون مسئله، نوعی یادآوری ادراکی‌ست که می‌گوید نه معانی ما هرگز به‌طور خالص «عقلانی»اند و نه اعمال‌مان به‌طور خالص حاصل گذشته‌ای‌ست که ما را به جلو می‌راند؛ در هر دو ما به‌سوی چیزی حرکت می‌کنیم. و شگفت اینکه معنای دیگر این واژه، همان طور که کوتاه اشاره کردیم، «مراقبت کردن» است: ما از گاو و گوسفندمان مراقبت می‌کنیم و از خودمان نیز مراقبت می‌کنیم.

بنابراین وقتی هوسرل می‌گوید: «معنا مقصود ذهن است»، هم *معنا* و هم *عمل* را در خود دارد چون یعنی *حرکت به‌سوی چیزی*. او به‌زبان آلمانی به این معنای دوگانه اشاره می‌کند: واژه‌ی meinung که هم به‌معنای نظر و عقیده است و هم به‌معنای معنا، با فعل آلمانی meinen به‌معنای «قصد داشتن» هم‌ریشه است. این طور بار آمده بودم که واقعیت عینی را مظهر همه‌چیز می‌دانستم که جایی در کنار خدا اشغال کرده البته اگر اورنگ او را تصاحب نکرده باشد، ولی در این مرحله با تعمق در زبان انگلیسی با شگفتی دریافتم که مَا نیز همین معنا و اهمیت دوگانه را داریم. وقتی می‌گویم «به نظر من کاغذ سفید است»، شما جمله‌ام را فقط جمله‌ای خبری می‌بینید؛ نوعی هم‌ترازی و هم‌معنایی یک‌طرفه‌ست: «الف»، «ب» است. ولی وقتی می‌گویم «می‌خواهم کنار بزنم، ولی ماشین لیز می‌خورَد»، شما «خواستن» من را به‌عنوان قصد من و این جمله را

متعهدانه و مسئولیت‌آفرین می‌بینید. فقط بعداً معلوم می‌شود که می‌توانم بـه آن تحقق ببخشم یا نه.

پس نتیجه‌ی بحث ما این است که *هر معنا در درون خویش، تعهدی دارد*. و این به‌معنای به‌کارگیری عضلات بعد از رسیدن به یک ایده و در جهت بـه اجـرا درآوردن آن نیست. و مُهم‌تر از همه، به‌معنای برداشت یک رفتـارگرا از خوانـدن این عبارات هم نیست که خواهد گفت: «همانی که ما همیشه گفتـه‌ایـم: آگـاهی فقط در عمل وجود دارد پس می‌شود فقط کار عضلانی را مورد مطالعه قـرار داد یعنی با مطالعه‌ی رفتار آغاز کرد.» خیر، تحلیل ما بـه نتیجـه‌ای کـاملاً معکـوس می‌رسد: اینکه صرف حرکت عضلات مثـل عـضلات حنجـره در صـحبت کـردن، دقیقاً همانی‌ست که شما ندارید. بلکه به‌جای آن، انسانی دارید که *قصد* چیزی را می‌کند. و شما نمی‌توانید یـک رفتـار آشـکار را درک کنیـد مگـر آنکـه آن را در ارتباط با قصد و به‌عنوان شـیوه‌ی بیـان مقـصودش ببینیـد. هـر عمـل آگاهانـه، معطوف شدن به‌سوی چیزی و گرایش فـرد بـه‌سـوی چیـزی‌سـت و در درونـش نیرویی هرچند بالقوه وجود دارد که آن را به‌سوی عمل می‌رانَد.

شناخت یا دانستن و گرایش یا خواستن با یکدیگر پیش می‌رونـد. نمـی‌تـوان یکی را بدون دیگری داشت. به همین دلیل تعهد تا این انـدازه مهـم اسـت. اگـر چیزی را *اراده* نکنم، نمی‌توانم آن را *بـشناسم*؛ و اگـر چیـزی را *نـشناسم*، هرگـز تمایلی به خواستن و اراده کردن آن نخـواهم داشـت. بـر ایـن اسـاس مـی‌تـوان به‌صراحت گفت که انسان خـود معنـای خـویش را مـی‌سـازد. دقـت کنیـد کـه نمی‌گویم انسان *فقط* معنای خویش را می‌سازد یا این معنـا هـر لحظـه از لحـاظ منطقی با واقعیت مربوط نیست؛ من می‌گویم اگر انسان درگیـر سـاختن معنـای خویش نشود، هرگز واقعیت را درنخواهد یافت.

وظیفه‌ی من تا اینجا تعریف مفهوم قصدمندی بوده است. تأکید کـرده‌ام کـه هم شامل درک ما از واقعیت است و هم شامل شکلی که به واقعیت مـی‌دهـیم و این دو را نمی‌توان از هم جدا کـرد. از دیـدگاه قـصدمندی، رشـته افکـار جیمـز

هنگامی که در بستر مانده، کاملاً قابل درک است و عمل برخاستن ناگهانی‌اش اصلاً یک «لحظه‌ی مبارک» یا «اتفاق فرخنده»ی توخالی نیست بلکه بیان قابل درک و معتبری‌ست از ارتباطش «با وقایع زندگی روزانه.» «شرکت خیالی»اش در روز و وقایع روزانه‌ست که به او دست می‌یابد، جذب‌اش می‌کند و موجب برخاستن‌اش می‌شود.

نمونه‌هایی از روان‌کاوی

اکنون می‌خواهم مثال‌هایی از روان‌کاوی در زمینه‌ی مشکل قصدمندی ارائه کنم. نمونه‌ی جذاب بیماری را در نظر بگیرید که قادر نبود بعضی مسائل بدیهی را درک کند نه به این دلیل که چشمان یا کارکرد عصبی‌اش مشکل داشت، بلکه به این دلیل که *نوع قصدمندی‌ای که در آن گرفتار شده بود، امکان دیدن را از او گرفته بود.*

یکی از بیمارانم همان جلسه‌ی اول گفت مادرش پیش از به‌دنیا آمدن او، می‌خواسته سقط‌اش کند و بعد از به‌دنیا آمدن‌اش، او را به خاله‌ی ترشیده‌ای داده که در دو سال اول زندگی، از او نگهداری کرده و بعد او را به یک دارالایتام سپرده و قول داده که هر یک‌شنبه به ملاقات‌اش بیاید، ولی به‌ندرت خود را نشان داده است. حال اگر آن قدر ساده‌لوح بودم که فکر می‌کردم فایده‌ای برایش دارد و به او می‌گفتم «مادرت از تو متنفر بوده»، او این کلمات را می‌شنید ولی هیچ معنایی برایش نداشت. گاهی یک اتفاق زنده و تأثیرگذار می‌افتد: چنین بیماری کلمه‌ای مثل «تنفر» را نمی‌شنود حتی وقتی درمانگر بارها تکرارش می‌کند. فرض کنید بیمارم یک روان‌شناس یا روان‌پزشک باشد. در این صورت ممکن است بگوید: «می‌دانم همه‌ی این‌ها دارد به من می‌گوید که مادرم مرا نمی‌خواسته، دوستم نداشته، ولی این کلمات به‌سادگی به‌نظرم بی‌ربط می‌آیند.» او نه دروغ می‌گوید و نه با من قایم‌موشک بازی می‌کند. این یک واقعیت ساده‌ست: *بیمار نمی‌تواند به خود اجازه دهد ضربه‌ی روانی را درک کند تا زمانی که آمادگی قد برافراشتن در برابرش را بیابد.*

البته این تجربه برای همه بی‌ربط و بیگانه نیست: حس می‌کنیم حتماً از کار اخراج‌مان می‌کنند، یا کسی که دوست‌اش داریم، به‌زودی از دنیا خواهد رفت. ولی آنچه در یک گفت‌وگوی درونی عجیب در ما می‌گذرد، این است: «می‌دانم بعداً می‌توانم این را ببینم، ولی الآن نمی‌توانم او را ببینم.» مثل این است که بگوییم: «می‌دانم حقیقت دارد، ولی هنوز نمی‌توانم به خودم اجازه دهم ببینمش.» اگر نتوانیم در برابر رویدادهای ضربه‌زننده قد برافرازیم و در عین حال نتوانیم از دیدن آن‌ها هم شانه خالی کنیم، دنیا ما را از پا درخواهد آورد. اسکیزوفرنیا واکنشی‌ست به چنین معضلاتی. گاهی درمانگر به‌اشتباه ترتیبی اتخاذ می‌کند که حقیقت روشنی را که بیمار نتوانسته بپذیرد، بر سر او بکوبد: برای مثال به زنی بگوید که او فرزندش را دوست ندارد. اتفاقی که اغلب در این موارد می‌افتد این است که بیمار ـ اگر درمان را رها نکند ـ مانع دیگر و احتمالاً بدتری میان خود و واقعیت قرار می‌دهد.

قصدمندی فرض را بر وجود چنین رابطه‌ی نزدیکی میان ما و دنیایی می‌گذارد که نمی‌توانیم زندگی در آن را ادامه دهیم مگر آنکه بتوانیم برای مدتی راهش را ببندیم. این حالت را نباید صرفاً با اصطلاح سرزنش‌باری مثل «مقاومت» توصیف کنیم. من در واقعیت وجود مقاومت آن طور که فروید و دیگران آن را تشریح کرده‌اند، شک ندارم، ولی در اینجا بر پدیده‌ای ساختاری و گسترده‌تر تأکید دارم. به این معنا که «هر قصدی، نوعی توجه است و توجه به‌قول مرلو پونتی یک "من می‌توانم" است.»[۸] در نتیجه ما نمی‌توانیم به چیزی توجه کنیم مگر زمانی که قادر باشیم یک «من می‌توانم» را درباره‌ی آن تجربه کنیم.

همین اصل به طرز بسیار جالبی در مورد حافظه هم صدق می‌کند. بیماران اغلب نیاز به یک یا دو سال روان‌کاوی دارند تا بعضی وقایع آشکار در کودکی را به‌یاد آورند. وقتی واقعه را ناگهان به‌یاد می‌آورند، آیا حافظه‌شان بهتر شده؟ البته که نه. ولی آنچه اتفاق افتاده، تغییری‌ست در رابطه‌ی بیمار با دنیای‌اش در جهت افزایش ظرفیت اعتماد به درمانگر و در نتیجه به خودش و یا کاهش اضطراب

روان‌نژندانه‌اش در ارتباط با مسائل دیگر. ارتباطش با قصدمندی ـ بر خلاف قصد آگاهانه‌ی محض که انگار آنجا بوده تا این گونه آغاز شود ـ تغییر کرده است. *حافظه یکی از کارکردهای قصدمندی‌ست*. حافظه از این نظر شبیه ادراک است؛ بیمار نمی‌تواند چیزی را به یاد بیاورد مگر زمانی که آمادگی مواجهه با آن را بیابد. فرانتس الکساندر[1] می‌گوید: «بازیابی خاطره‌های کودکی، علت روان‌کاوی نیست بلکه نتیجه‌ی آن است.»[۹]

همه‌ی این‌ها بر اصل جدایی‌ناپذیری دانستن و خواستن یا شناخت و عمل استوار است که در هیچ‌کجا نمی‌توان آن را به وضوح روان‌درمانی دید. بیماران جویای درمان می‌شوند زیرا دریافته‌اند قادر به عمل در زندگی نیستند چون نمی‌دانند: از سائق‌های «ناخودآگاه»شان آگاه نیستند، سازوکارهای دفاعی خود را نمی‌شناسند، هرگز از علت پیدایش این سازوکارها در کودکی‌شان آگاه نشده‌اند و مانند این‌ها. ولی اگر این تنها رویکرد باشد، بیمار هشت یا نه سال بر مبل راحتی درمان دراز می‌کشد و هرگز عمل نمی‌کند چون هنوز آن قدر که باید نمی‌داند؛ و روان‌کاوی به گفته‌ی سیلوان تامکینز[2] به «آموزش سازمان‌یافته‌ی بی‌تصمیمی» بدل می‌شود.

ولی در پیش گرفتن جهت عکس هم آن طور که بعضی مکاتب اخیراً اصرار دارند و کار درمانگر را روشن ساختن «واقعیت» برای بیمار و به عمل در آوردن او متناسب با آن می‌دانند، نوعی خطای درمانی‌ست. این کار درمانگر را به پلیس روانی جامعه بدل می‌کند که کارش کمک به بیمار در جهت همرنگ شدن با آداب و رسوم دوره‌ی خاص تاریخی ماست که درباره‌شان تنها می‌توان گفت اگر هم هنوز بتوانند زنده بمانند، شایستگی‌شان به‌شدت زیر سؤال است. تنها راه ما برای دوری از این دو خطا، این است که مشکل را در مرحله‌ی عمیق‌تری از قصدمندی بررسی کنیم.

1- Franz Alexander 2- Silvan Tomkins

فرض من در اینجا بر این است که کارکرد روان‌کاوی باید راندن «قصد» به‌سوی بُعد عمیق‌تر، گسترده‌تر و بنیادی‌تر قصدمندی باشد. آیا کارکرد روان‌کاوی همواره این نبوده که نشان دهد که هرگز یک قصد آگاهانه‌ی ناب در میان نیست، که ما چه در عمل قاتل باشیم و چه نباشیم همواره به‌وسیله‌ی دیوآسایی «خردستیز» و نیروهای پویای رویه‌ی «تاریک» زندگی که نیچه، شوپنهاور و نیز فروید از آن سخن گفته‌اند، به جلو رانده می‌شویم؟ فروید ژرف‌اندیشی را به‌عنوان انگیزه‌ی اعمال انسان به کناری نهاد. برای هرآنچه که انجام می‌دهیم، چیزی بسیار بیشتر از دلایل و توجیه‌های «منطقی»مان در کار است. روان‌کاوی اطلاعاتی را در اختیارمان می‌گذارد که تمایز لازم و نیز ارتباط لازم را میان قصد و قصدمندی برقرار می‌کند.

اما اکنون باید مکثی کنیم تا قصدمندی را از «هدف» یا «اراده‌باوری[1]» متمایز کنیم. قصدمندی نوعی شناخت‌شناسی‌ست که هم هدف و هم اراده‌باوری فاقد آن است. قصدمندی با *پاسخ* سر و کار دارد ولی هدف و اراده‌باوری چنین نیستند. قصدمندی پاسخ جرئت‌مندانه و نه خودمدارانه‌ی انسان به ساختار دنیای‌اش است. قصدمندی شالوده‌ای را فراهم می‌آورَد که هدف و اراده‌باوری در آن امکان‌پذیر می‌شود.

قصد عامدانه‌ی یک بیمار، تا جایی که از آن آگاه است، شاید این باشد که به‌موقع در جلسه‌ی درمانی‌اش با من حاضر شود، از فلان اتفاق مهمی که برایش افتاده برایم بگوید و کاملاً صادق باشد. ولی قصدهای ناخودآگاه‌اش، برعکس، می‌تواند این باشد که با بازی در نقش «بیمار خوب» مرا خشنود کند یا با تداعی‌های آزاد درخشان‌اش مرا تحت تأثیر قرار دهد یا با توصیف اینکه ممکن است چه فجایعی بر سر خود یا دیگران بیاورد، توجه بی‌چون‌وچرای من را به‌زور به خود معطوف کند. قصد یک وضعیت روان‌شناختی‌ست؛ من می‌توانم عمداً

1- voluntarism

فلان کار را انجام دهم. قصدمندی عبارت است از آنچه قصدهای خودآگاه و ناخودآگاه از آن برمی‌خیزد. به نوعی وضعیت وجودی اشاره می‌کند و کم‌وبیش کلیت جهت‌گیری فرد نسبت به دنیا را در آن لحظه شامل می‌شود. و جالب‌تر از همه، وقتی‌ست که در روان‌درمانی، قصد قوی عامدانه ـ مرتبط با «نیروی اراده» ـ راه قصدمندی انسان را می‌بندد و این درست همان است که بیمار را از ارتباط با ابعاد عمیق‌تر تجربه‌اش باز می‌دارد. ویلیام جیمز و کشمکش در بستر با نیروی اراده‌ی ویکتوریایی و بی‌حرکت ماندن‌اش تا زمانی که در حال کشمکش است، خود مثالی دلنشین و جذاب است. و تا زمانی که به این کشمکش ادامه می‌داد، می‌توانستیم مطمئن باشیم که بی‌حرکت در بستر باقی می‌ماند.

قصدمندی به آن معنا که من این اصطلاح را به‌کار می‌برم، در سطوحی عمیق‌تر از آگاهی بلافصل جریان دارد و شامل عناصری خودانگیخته و جسمانی و نیز ابعادی دیگر است که معمولاً «ناخودآگاه» نامیده می‌شوند. پس معانی ضمنی مثبت و منفی دارد. مثلاً *قصد* من در این لحظه این است که ایده‌ای را که از نظرم مهم است، به شکلی قابل خواندن درآورم و این فصل را در آینده‌ای نه چندان دور به پایان برم. ولی اگر در یک قصدمندی شرکت نکنم که چیزی بیش از این‌هاست ـ یعنی اگر خود را تا جایی که می‌توانم به نوشتن یک کتاب خوب و درست متعهد نکنم ـ تنها کاری پیش‌پاافتاده و مبتذل ارائه خواهم داد. حاصل کارم اهمیت یا اصالت معتبری نخواهد داشت. زیرا در فشاری که برای تمام کردن فصل به خود می‌آورم، ایده‌های جدیدی را که در درونم شکل می‌گیرند و بینش‌ها و طرح‌های مربوط به ابعاد نیمه‌آگاه و ناخودآگاه تجربه را خفه می‌کنم. قصد با هدف آگاهانه همخوانی دارد. ولی هنر روان‌کاوی در این است که به بُعد عمیقی می‌پردازد که مقوله‌ی قصد را وسعت می‌بخشد و در واقع آن را از یک هدف آگاهانه به انسانی کامل‌تر و طبیعی‌تر که احساس و آرزو دارد و در عین حالی که حاصل گذشته‌اش است، رو به‌سوی آینده هم دارد، بدل می‌کند. روان‌کاوی اجازه نمی‌دهد که قصد، یک قصد ساده بماند، بلکه آن را به‌سوی مرحله‌ی ژرف‌تر و وسیع‌تر قصدمندی می‌راند.

گفتیم قـصدمندی شـالوده‌ی آرزو و اراده را مـی‌سـازد. بـه زبـان روان‌کـاوی، قصدمندی ساختاری را پدید می‌آورَد که واپس‌رانی و وقفه‌ی قصدهای آگاهانه در آن اتفاق می‌افتد. فروید در استفاده‌اش از تداعی آزاد به نحو انکارناپذیری روشـن ساخت تداعی‌هایی که کاملاً تصادفی به نظر می‌رسند، ابداً تـصادفی نیـستند. در تداعی آزاد، افکار و خاطرات و خیال‌پردازی‌ها، شکل و شمایل خود، اسلوب خـود و مضمون پرمعنای خود را (که در آن بیمار یا هریـک از مـا کـه بـه تـداعی آزاد پرداخته‌ایم ـ نه بر روی مبل راحتی درمان، بلکه حین تفکر طبیعی و خلاقیـت ـ در همان لحظه درک‌شـان نمـی‌کنـیم) از ایـن واقعیـت مـی‌گیرنـد کـه ایـن‌هـا خیال‌پردازی‌ها و تداعی‌های فرد هستند که از نحوه‌ی ادراک او از دنیا و تعهـدات و مشکلات‌اش برخاسته‌اند. تنها بعد از این مرحله‌ست که فرد خـود نیـز متوجـه می‌شود و معنای موجود در گفته‌هـای تـصادفی و نـامربوط او را درک مـی‌کنـد. *تداعی آزاد تکنیکی‌ست برای فرا رفتن از قصد آگاهانه‌ی محض و سپردن خویش به قلمرو قصدمندی.* در قلمرو بنیادین و فراگیر قصدمندی‌سـت کـه ایـن معـانی ژرف‌تر نهفته‌اند؛ ولـی در عـین حـال همینجاسـت کـه دلایـل بیمـاران را بـرای واپس‌رانی‌های‌شان می‌یابیم. من معتقدم که تأثیر درازمـدت فرویـد و روان‌کـاوی این خواهد بود که درک ما را از قصدمندی عمیق‌تر خواهد کرد.

ادراک و قصدمندی

بر میز تحریری که جلوی آن نشسته‌ام، برگه‌ای کاغذ هست. اگر بخواهم بـر ایـن کاغذ بنویسم و یادداشت‌هایی مربوط به کتابم بردارم، سفید بودن‌اش را می‌بینم؛ آیا قبلاً چیزی رویش نوشته شده؟ اگر قصدم ایـن اسـت کـه بـا آن بـرای نـوه‌ام موشک کاغذی بسازم، به دوام آن توجه می‌کنم. یا اگر قصدم این است که بر آن نقاشی کنم، بافت ناهموار و درشت کاغذ مرا به‌سوی مدادم می‌کـشانَد و بـه مـن قول می‌دهد که خطوط‌ام را بهتر جلوه دهد. در هریک از این موارد با همان تکـه کاغذ روبه‌رویم و من هم همان یک نفر هستم که نـسبت بـه آن واکـنش نـشان

می‌دهد. ولی سه کاغذ کاملاً متفاوت می‌بینم. مسلماً بی‌معناست که این پدیده را «تحریف» بنامیم: این فقط نمونه‌ای‌ست از بی‌نهایت معانی گوناگونی که یک رویداد مفروض و یک نمونه‌ی محرک و پاسخ می‌تواند داشته باشد.

قصد عبارت است از کشاندن توجه فرد به‌سوی چیزی. با این تعریف، ادراک به‌وسیله‌ی قصدمندی هدایت می‌شود. این موضوع را با این واقعیت می‌توان توضیح داد که خودآگاهی شامل یک منظومه‌ی شکل ـ زمینه‌ست. اگر به درخت نگاه کنم، کوه‌ها در پس‌زمینه‌اند؛ اگر به کوه‌ها نگاه کنم، مسئله عکس می‌شود: کوه شکل می‌شود و باقی پیش‌زمینه. ویژگی انتخابی و این یا آن ادراک، یکی از وجوه قصدمندی‌ست: نمی‌توانم در یک لحظه به چیزی نگاه کنم بی‌آنکه از نگاه به چیز دیگری سر باز زنم. «بله» گفتن به این معناست که در همان لحظه باید به چیز دیگری «نه» بگویم. این نمونه‌ای‌ست از اینکه ماهیت خودآگاهی چقدر با تعارض همراه است. تعارض که بخشی از قصدمندی‌ست، آغاز اختیار است و آغاز اختیار، خود در ساختار آگاهی حضور دارد.

ولی اکنون باید شتاب به‌خرج دهیم و بگوییم که این فرایند انتخاب ـ به جای آنجا، به اینجا نگاه می‌کنم ـ فقط استفاده‌ی ساده از گردن و عضلات چشم برای چرخش سر و جهت نگاه برای گزینش چیزی که به آن توجه کرده‌ام، نیست. یک فرایند ظریف‌تر، پیچیده‌تر و بسیار جالب‌تر در حال وقوع است. این فرایندی درونی برای *ادراک* چیزی‌ست تا من بتوانم *درکش کنم*. همین طور است رابطه‌ی متقابل نزدیک و شگفت‌انگیز میان تجربه‌ی ذهنی من و آنچه در دنیای عینی در جریان است. تا زمانی که چیزی را *دریافت* نکنم، نمی‌توانم *درکش* کنم. پروفسور دانلد اسنیگ[1] آن واقعه‌ی فراموش‌نشدنی را به یادمان آورده که وقتی کشتی کاپیتان کوک به بندرگاه یک اجتماع بدوی رسید، مردم آنجا نمی‌توانستند کشتی را ببینند چون واژه و نمادی برای چنین کشتی‌ای نداشتند.[۱۰] نمی‌دانم

1- Donald Snygg

دریافت‌شان چه بود: شاید یک ابر یا یک حیوان؛ ولی هرچه بود حتماً چیزی بود که نمادی برای آن داشتند. زبان یا فرایند نمادینه کردن، شیوه‌ی ما برای *دریافت* چیزهایی‌ست که ممکن است درک[1] کنیم.

واژه‌ی «دریافت[2]» در جامعه‌ی ما به‌معنای آبستنی هم هست و این شباهت بی‌ربط نیست. زیرا عمل دریافت کردن، نیازمند ظرفیتی درونی‌ست برای زایش چیزی؛ اگر کسی نتواند یا به هر دلیلی هنوز آماده نباشد دیدگاهی برای خود پدید آورَد و نسبت به آنچه می‌بیند، موضعی اتخاذ کند، نمی‌تواند آن را درک کند. از مثال‌های ما در روان‌کاوی روشن است که بیمار نمی‌تواند به بصیرت دست یابد و به درک حقایقی درباره‌ی خود و دنیای‌اش نائل آید مگر آنکه آمادگی لازم را برای موضع‌گیری در برابر حقیقت پیدا کند یعنی بتواند حقایق را *دریافت* کند.

ریشه‌ی لاتین هر دو واژه‌ی درک و دریافت، *capere* به‌معنای گرفتن و تصرف کردن است. حتی واژه‌ی apprehend (به‌معنی دستگیر کردن و فهمیدن) هم بیشتر معلوم است تا مجهول و از ریشه‌ی prehendere به‌معنای گرفتن با دست می‌آید. (چقدر این برداشت ـ خردی که لازمه‌ی تکامل این واژه‌ها بوده ــ از تصویر منفعل اغلب ما از ادراک به‌معنای وقوع یک محرک و اثرگذاری‌اش بر شبکیه فاصله دارد!) شباهت جنسی و آبستنی نیز نامربوط نیست. هم ادراک و هم آبستنی نوعی شکل‌دهی فعال به دنیاست که در آمیزش موجود زنده یعنی بشر با دنیایی که با آن در ارتباط است، اتفاق می‌افتد. ایده‌ای نو زاده می‌شود، منظره‌ی جدیدی از درختان سزان آفریده می‌شود، اختراع فنی جدیدی ساخته می‌شود. آگاهی *می‌آفریند* به این معنا که از دانش بار برمی‌دارد و آن را دریافت می‌کند؛ ولی این نوعی جاذبه و دافعه‌ی مداوم و متقابل است، رابطه‌ای پاسخگو و حساس میان سوژه و اُبژه که بی‌شباهت به رابطه‌ی جنسی نیست. یک رابطه‌ی صرف میان ارباب و برده نیست. اگر استعاره‌ی ریشه‌دار و باستانی پیکرتراش و

1- perceive   2- conceive

گل رس را در نظر بگیریم، باید متوجه باشیم که گل رس هم به پیکرتراش *شکل* می‌دهد؛ گل رس کار او را ورز می‌دهد و آن را به حالت دلخواه درمی‌آوَرَد، قصدهای او را محدود می‌کند و حتی تغییر می‌دهد و در نتیجه استعدادها، بالقوگی‌ها و آگاهی‌/و را شکل می‌دهد.

اگر قصدمندی فرایندی مهم در ادراک باشد ـ که من معتقدم هست ـ شوربختی حاصل از نادیده‌انگاشتن‌اش در مطالعات روان‌شناختی نیز بیشتر می‌شود. به‌جای عمداً بیرون نگه داشتن‌اش از تصویر ـ که من فکر می‌کنم به نوبه‌ی خود کار ما را آلوده می‌کند ـ باید فوراً آن را در درون کار جای دهیم. این به معنای توجه داشتن به سوگیری آزمون‌کننده‌ست. رابرت رزنتال[1] از هم‌اکنون نشان داده که چطور انتظارات و «قصدها»ی آزمون‌کننده بر نتایج اثر می‌گذارد.[۱۱] به‌علاوه، باید قصدمندی سوژه‌های انسانی را نیز در هر آزمونی در نظر داشته باشیم. قصد همکاران شما از شرکت در آزمون شما چیست؟ قصد سوژه‌های یک کلاس که آن‌ها را مورد آزمون اندریافت موضوع (TAT) قرار داده‌اید، از شرکت در آن چیست؟ واقعاً شگفت‌آور است که انگار ما باور کرده‌ایم این مسائل تغییری در نتیجه ایجاد نمی‌کند.

در هر حال باید بارها تأکید کنم که وقتی پژوهش‌های روان‌شناختی را مطالعه می‌کنم، به این اعتقاد می‌رسم که روان‌شناس در حال مطالعه‌ی چیزی‌ست غیر از آنچه فکر می‌کند دارد مطالعه‌اش می‌کند. در نهایت هم نخواهد فهمید به چه نتیجه‌ای رسیده مگر آنکه بتواند شرایط افراد شرکت‌کننده را از لحاظ قصدمندی روشن کند.

این مسئله ما را به مدخل رابطه‌ی جسم و قصدمندی می‌رساند. با این حال، ولی پیش از آنکه از این آستانه بگذریم، باید یک سوءتفاهم شایع را برطرف کنیم. قصدمندی نباید با درون‌نگری[2] اشتباه شود. زیرا به‌معنای نگریستن به خود

1- Robert Rosenthal 2- introspection

برای یافتن چنین‌وچنان نیست. این نگاه نیست که مرا به یک اُبژه بدل می‌کند. به‌قول پل ریکور[1] هیچ ربطی به «نگریستن» یا تقسیم من به دو بخش «تماشاگر» و «عمل‌کننده» ندارد. گرایش رایج برای مربوط ساختن قصدمندی با درون‌نگری دلیل دیگری‌ست بر اینکه در روزگار ما و بعد از نظریه‌ی دوپارگی دکارت که همه‌چیز را به سوژه و اُبژه تقسیم می‌کند، ترک عادت چقدر دشوار است. قصدمندی خود را در عمل نشان می‌دهد. من بیش از نگریستن به خود، با عملم خود را آشکار می‌کنم. این انتساب که با قصدمندی مرتبط است، یک مقوله‌ی نظری نیست، بلکه کنشی‌ست که چون همواره واکنش در پی دارد، پرمسئولیت است.

جسم و قصدمندی

انسان ویکتوریایی اراده‌اش را برای خفه کردن و سرکوب آنچه امیال جسمانی «پست» می‌خواند، به‌کار می‌گرفت. ولی قطعاً نمی‌توان مرد تصمیم‌گیری بود بدون آنکه امیال جسمانی را در نظر گرفت. بحث ما در مورد آرزو در فصل پیشین نشان می‌دهد که آرزوهای جسمانی باید با اراده تلفیق شود وگرنه یک اراده، اراده‌ی دیگر را مسدود می‌کند. جسم شامل همبستگی‌های عضلانی، عصبی و غددی قصدمندی‌ست مثل افزایش ترشح آدرنالین زمانی که خشمگین می‌شویم و می‌خواهیم به چیزی حمله کنیم، افزایش ضربان قلب وقتی مضطرب‌ایم و می‌خواهیم بدویم، پرخونی اندام تناسلی وقتی از لحاظ جنسی برانگیخته می‌شویم و می‌خواهیم رابطه‌ی جنسی برقرار کنیم. در درمان، وقتی بیماری در یک جلسه آرزوها و قصدمندی‌اش به‌طور کلی دچار وقفه شده، بهترین راه برای آغاز جلسه این است که به بیمار کمک کنیم از احساسات و وضعیت جسمانی‌اش در آن لحظه آگاه شود.

ویلیام جیمز توجه زیادی به جسم داشت. این را می‌توان در تأکید مصرانه‌اش بر اهمیت حس‌ها و در دیدگاه‌اش نسبت به هیجانات هنگام ادراک تغییرات

1- Paul Ricoeur

جسمی درونی متوجه شد. میان این موضوع و دل‌مشغولی یک ویکتوریایی دیگر یعنی فروید با سکس و سائق شباهت‌هایی هست. در هریک از این دو مرد، تلاشی می‌بینیم برای به توافق رسیدن با جسمی *که فرهنگ‌شان، از آن بیزارشان ساخته* بود. هریک جسم را به‌مثابه ابزار و وسیله‌ای دیدند بی‌آنکه متوجه باشند این خود بیان همان بیزاری و بیگانگی‌ای‌ست که می‌خواسته‌اند بر آن چیره شوند.

وقتی حدود دو و نیم دهه پیش به سل مبتلا شده بودم، دریافتم که «نیروی اراده»ی موروثی‌ام به‌طرز غریبی بی‌اثر شده است. در آن روزها، تنها درمان، استراحت در بستر و ورزش‌های به‌دقت درجه‌بندی‌شده بود. نمی‌توانستیم عزم‌مان را برای بهبود جزم کنیم و افراد «مصمم و سرسخت» مسلول، عموماً حالشان بدتر بود و زودتر از پا درمی‌آمدند. ولی من دریافتم گوش دادن به جسمم اهمیتی حیاتی در درمانم داشت. وقتی توانستم نسبت به جسمم حساس باشم، «بشنوم» که خسته‌ام و به استراحت بیشتری نیاز دارم یا حس کنم جسمم آن‌قدر قوی شده که بتوانم ورزش‌ها را بیشتر کنم، رو به بهبود رفتم. و وقتی دریافتم آگاهی جسمم دچار وقفه شده (حالتی شبیه به آنچه بیماران در روان‌کاوی تجربه می‌کنند وقتی می‌گویند ذهن‌شان «با آن‌ها» نیست)، حالم رو به وخامت رفت. این شاید برای کسی که به شدت بیمار است، دیدگاهی زیادی شاعرانه یا «عرفانی» به نظر بیاید، ولی در واقع برای من مسئله‌ی مرگ و زندگی، مقوله‌ای طاقت‌فرسا و تجربی بود. تا جایی که می‌توانم قضاوت کنم باید بگویم این در مورد سایر بیماران هم صدق می‌کرد. این آگاهی جسمانی گاهی خودبه‌خود پدید می‌آید ولی ضرورتاً این طور نیست. پفاندرس[1] می‌گوید: «اراده، گوش کردن است»[۱۲] که مشخصاً همان «گوش دادن» به جسم را به ذهن متبادر می‌کند. در جامعه‌ی ما، گوش دادن به جسم، نیازمند تلاشی قابل توجه است: کوشش برای آنکه فرد مدام «پذیرا»ی هر نشانه‌ی برخاسته از جسم باشد.

1- Pfanders

در سال‌های اخیر، بازپروران جسم یعنـی آموزگـاران نـرمش‌هـای بـدنی و یوگـا، شواهدی دال بر رابطه‌ی متقابل و مهم میان ظرفیت گوش کردن به جسم و احساس سلامت روانی ارائه کرده‌اند. وجود اختیار و تصمیم در عباراتی مثل من خستگی‌ام را «می‌پذیرم»، با استراحت «موافقم»، من به پیروی از توصیه‌های پزشک (یا مربـی‌ام) «رضایت» می‌دهم، رژیم غذایی «می‌گیرم»، آشکار می‌شود. در نتیجه میلـی مطـرح می‌شود که صرفاً در تضاد با امیال جسمانی نیست، بلکه در تـضاد *با* جـسم اسـت، میلی که از درون برخاسته ؛ بیشتر میل به *شراکت* است تا *تقابل*.

ارسطو گفته: «راه اراده از خواستن می‌گذرد.» واقعیت این است که مـن یـک فرد هستم. از آنجا که من جسمی جداگانه‌ام با همه‌ی تغییرات غـددی‌ای کـه در درونش اتفاق می‌افتد ـ و این تغییـرات *نمایانگر* خواسـته‌هاینـدـــ نمـی‌تـوانم از موضع‌گیری در برابر این جسم بگریزم. به این معنا که اگر *آرزویی* دارم، نمی‌توانم از خواستن آن بپرهیزم مگر آنکه داشتن آرزو را انکار کنم. انفصال خالص فقط در صورتی کارگر است که بتوانیم جسم‌های‌مان را پس بزنیم. در نتیجه انکار مطلـق آگاهی از آرزوها معمولاً با خشونت‌ورزی نسبت به جسم همراه است.

جسم من یک نشانه‌ی به‌تمام‌معنا از این واقعیت است که من یک فـرد مجـزا هـستم. از آنجـا کـه تنـی هـستم جـدا از دیگـران و دارای موجودیـت فـردی‌ام، نمی‌توانم از جدایی از دیگران به طریقی بگریـزم و یـا از آن امتنـاع کـنم. شـاید کسی بکوشد همانند دیگری شود و از *افکار* دیگری نقش بپذیرد؛ ولی دوقلوهـای سیامی از لحاظ جسمی بسیار نادرند. بیماری که نتواند خود را از لحـاظ جـسمی از دیگری مثلاً مادرش متمایز ببیند، معمولاً نمونه‌ای‌ست از یک بیمـاری جـدی اغلب از نوع اسکیزوفرنیک. این واقعیت که جسم من موجـودیتی در فـضا دارد و آن جنبش و رابطه‌ی خاصی را با فضا دارد که حرکات من به آن می‌بخشد، آن را نماد زنده‌ای از این واقعیت می‌کند که نمی‌تـوانم بـه طریقـی از «*موضـع‌گیـری*» بگریزم. همان طور که پل ریکور تأکید می‌کند اراده، اراده‌ی مجسم *یا جسم‌یافته* است. به همین دلیل بسیاری از واژه‌هایی کـه بـا اراده در ارتباطانـد، بـه مکـان

فیزیکی ما اشاره دارند: «تعیین موضع»، پذیرش یک «دیدگاه»، انتخاب یک «جهت». یا مثلاً می‌گوییم فلانی «استوار» یا «راست» است و یا برعکس «مستعد»، «کز کرده» «از زیر کار در رو»ست که همه‌ی این واژه‌ها از طریق وضعیت بدنی به اراده و تصمیم اشاره دارند. پر یونت[1] در نمایش‌نامه‌ی ایبسن تا زمانی که شبح بویگ[2] را دنبال می‌کرد و «پرسه می‌زد» و «دزدانه» راه می‌رفت، هرگز نمی‌توانست به یک فرد مجزا بدل شود؛ فقط زمانی به فردیت رسید که «صاف راه رفت» که به توصیف ایبسن، وضعیت بدنی مردی‌ست که اراده‌ای مصمم دارد.

جالب‌تر اینکه جسم *زبان* قصدمندی‌ست. فقط نشانگر قصدمندی نیست؛ از طریق آن تبادل اطلاعات می‌کند. وقتی بیماری از در اتاق مشاوره‌ی من وارد می‌شود، قصدمندی با شیوه‌ی راه رفتن و حرکات دست و صورتش به بیان درمی‌آید. آیا هنگام صحبت به‌سوی من خم شده یا از من فاصله گرفته؟ آیا با دهانی نیمه‌بسته حرف می‌زند؟ و وقتی به‌جای گوش کردن به کلماتش، به آهنگ صدایش دقت می‌کنم، این صدا به من چه می‌گوید؟ نه فقط در جلسه‌ی درمانی، بلکه در زندگی واقعی هم میزان تبادل اطلاعات ما بسیار بیشتر از آنچه از آن آگاهیم، به حرکات جزئی رقص و معنایی که مدام به‌وسیله‌ی حرکات بدنی‌مان منتقل می‌شود، بستگی دارد.

پژوهش کارل راجرز و همکارانش در ویسکانسین بر روی بیماران اسکیزوفرنیک ـ بیمارانی که نمی‌توانستند یا نمی‌خواستند دست‌کم برای چند ماه، به‌جز از طریق زبان بدن، ارتباط برقرار کنند ـ تصاویری زنده از قصدمندی و جسم به‌دست می‌دهد. برای مثال یوجین جینلین[3] از رفتن به بخش برای درمان بیمار پرخاشگری می‌گوید که هیچ‌وقت حرف نمی‌زد.[۱۳] ابتدا بیمار بلافاصله بعد از ورود دکتر جینلین پا به فرار می‌گذاشت. کمی بعد، مدتی می‌ایستاد و بعد

1- Peer Gynt 2- Boyg 3- Eugene Genlin

شروع به دویدن می‌کرد و بالاخره، تمام ساعتی که جینلین کنار تخت او بود، همانجا می‌ماند. در پرش‌های سرگردان نگاهش در لحظات ترس، در لرزش دهانش که میان گریه و لبخند مردد بود و در همه‌ی حرکات‌اش، زبانی وجود داشت که می‌توانست بسیار معنی‌دارتر و قطعاً گویاتر از واژه‌ها باشد. اطلاعاتی که به این شیوه منتقل مَی‌شود، از سخنان خردمندانه و درخشان یک بیمار فرهیخته که ماه‌ها وراجی می‌کند تا از آگاهی یافتن نسبت به احساسات درونی‌اش بپرهیزد، به‌وضوح بیشتر است.

اراده و قصدمندی

شکسپیر در یکی از اشعارش از شبی می‌گوید که خسته از رفت‌وآمد روزانه، به بستر می‌رود و این طور ادامه می‌دهد:

ولی بعد سفری در سرم آغاز می‌شود
کار جسم که به پایان می‌رسد، ذهن به کار می‌افتد
پس آن‌گاه افکارم، از بسیار دورتر از آنجا که به سر می‌برم
آهنگ سفری مشتاقانه به‌سوی تو می‌کنند،
و پلک‌های در حال فروافتادنم را باز نگه می‌دارند . . . [۱۴]

استفاده‌ی شکسپیر از واژه‌ی *آهنگ* یا *قصد*، از عملی می‌گوید که از ابتدا در قصد و منظور حضور دارد. ما امروزه می‌گوییم: «قصد دارند مشتاقانه به‌سوی تو سفر کنند»؛ ما عمل را چیزی می‌بینیم که باید آشکارا جداگانه اتفاق بیفتد بعد از آنکه به نتیجه برسیم و تصمیمی بگیریم. شکسپیر در زمانه‌ای می‌نوشت که زبان انگلیسی ـ مثل تمامی زبان‌ها در دوره‌ی اصالت‌شان ـ نیروی حیاتی و قدرت خاصی داشت و ویژگی‌اش جدایی‌ناپذیری نیت و عمل بود. زبان متأخر ما تحت تأثیر دوپارگی ذهن و جسم قرار دارد: فرض ما بر این است که نیت و عمل بی‌شک از هم جدا هستند؛ چاره‌ای نداریم جز اینکه از این دو جداگانه نام ببریم. تأکید این فصل بر این است که استفاده‌ی شکسپیر از این واژه، بیش از آنکه

شاعرانه باشد، برداشت دقیق روان‌شناختی از مسئله است. آن چیزی‌ست که ما پیش از جداسازی مصنوعی فعلی، تجربه می‌کردیم. جدایی قصد و عمل، وضعیتی مصنوعی و ساختگی‌ست و تجربه‌ی انسانی را به‌دقت توصیف نمی‌کند. عمل در دل قصد است و قصد در دل عمل.

پروفسور پل ریکور مثال زیر را مطرح می‌کند.[۱۵] سفری را در پیش می‌گیرم. سفر فقط یک موضوع عینی نیست به این معنا که خود را از حالا در آنجا ببینم. بلکه کاری‌ست که باید *انجام* شود، برنامه‌ای‌ست که باید *توسط من* پیاده شود. امکانی‌ست که تحقق‌اش توسط من، به میزان قدرتم بستگی دارد. ریکور اشاره می‌کند که در برنامه‌ریزی برای یک سفر، ما با ساختارهای آینده سروکار داریم، ولی درست نیست با گفتن اینکه موضوع فقط «ذهنی»ست، از ارج و منزلت‌اش بکاهیم. اینکه با آینده و ساختارهای تثبیت‌نشده در ارتباط است، از عینی بودن‌اش نمی‌کاهد. اینکه ویتگنشتاین و یافت‌باوران ـ و نیز رفتارگرایان ـ بر این باورند که دنیا فقط از واقعیت‌های عینی ساخته شده، فروکاستگی ناموجهی‌ست. «من می‌توانم» بخشی از دنیاست. این نکته در درمان بسیار مهم است زیرا بیماران به این دلیل به ما مراجعه می‌کنند که نمی‌توانند بگویند «من می‌توانم»، فقط می‌گویند «نمی‌توانم.» ما برای درک این «نمی‌توانم»، باید «می‌توانم» موجود در پس آن را هم که انکار شده است، ببینیم.

حتماً خواننده توجه کرده ـ همان طور که از توجه من به دور نمانده ـ که واژه‌ی «اراده[1]» که در سراسر این فصل در ارتباط با قصدمندی به‌کار رفته، همان واژه‌ای‌ست که در انگلیسی برای زمان آینده‌ی افعال به‌کار می‌رود. اراده و قصدمندی ارتباط نزدیکی با آینده دارند. هر دو معنا ـ فعل ساده‌ی آینده مثل «فلان اتفاق خواهد افتاد» یا وقتی تصمیم فردی در کار باشد مثل «من باعث

1- will

این اتفاق خواهم شد» ـ به درجات مختلف در هر توضیحی برای قصدمندی حاضر است. «من در سپتامبر به نیویورک خواهم آمد» حاوی تصمیم بسیار کمی‌ست و تقریباً فقط یک اظهار نظر ساده درباره‌ی آینده است. ولی «من ازدواج خواهم کرد» یا «شعری خواهم سرود» کمتر اظهار نظری درباره‌ی آینده و بیشتر بیان یک تصمیمَ است. آینده فقط شامل زمانی نیست که قرار است بعداً واقع شود بلکه حاوی این عنصر است که «من موجب فلان کار خواهم شد.» قدرت عبارت است از بالقوگی و استعداد و بالقوگی به آینده اشاره دارد: چیزی‌ست که باید محقق شود. آینده زمانی‌ست که در آن به خود قول می‌دهیم، با خود پیمان می‌بندیم و خود را متمایز می‌کنیم. گفته‌ی نیچه که «انسان تنها حیوانی‌ست که پیمان می‌بندد» با ظرفیت ما برای فرض کردن خود در آینده مرتبط است. در اینجا به یاد دستور ویلیام جیمز می‌افتیم که گفت «بگذار این چنین شود.» نومیدی بسیاری از بیماران را که به‌صورت افسردگی، یأس، احساس «من نمی‌توانم» و درماندگی‌های مربوط به آن بیان می‌شود، می‌توان از دیدگاه ناتوانی برای دیدن یا ساختن آینده هم مشاهده کرد.

انسان هویت خویش را در قصدمندی و اراده تجربه می‌کند. «من» آن «من» «من می‌توانم» است. دکارت در جمله‌ی مشهور «من فکر می‌کنم، پس هستم»، اشتباه کرده، زیرا هویت، حاصل تفکر و عقلانی‌گری نیست. فرمول دکارت، همان طور که پیشتر نشان دادیم، مهم‌ترین متغیر را کنار گذاشته؛ او از روی فکر به هویت جست زده در حالی که آنچه در اصل اتفاق می‌افتد، متغیر بینابینی «من می‌توانم» است. کی‌یرکگور به همین ترتیب، راه‌حل بیش از حد ساده شده و عقلانی‌گرای هگل را که می‌گوید «بالقوگی به فعلیت منجر می‌شود» به سخره می‌گیرد وقتی می‌گوید بالقوگی به فعلیت منجر می‌شود *ولی متغیر بینابینی‌اش، اضطراب است.* می‌توانیم این گونه بیانش کنیم که «بالقوگی به‌صورت چیزی متعلق به من تجربه می‌شود ـ قدرت من، پرسش من ـ و در نتیجه اینکه به فعلیت منجر شود یا نه، تا حدود زیادی به من بستگی دارد: اینکه کجا عمل کنم و کجا مکث» و

مانند این. آنچه در تجربه‌ی انسانی روی می‌دهد این است: «من دریافت می‌کنم، من می‌توانم، من اراده می‌کنم، من هستم.» و «من می‌توانم» و «من اراده می‌کنم»، تجربیات لازم برای هویتند. این مسئله ما را از این موضع توجیه‌ناپذیر در درمان که بیمار اول حس هویت پیدا می‌کند و بعد عمل می‌کند، می‌رهانَد. برعکس، او هویت را حین عمل یا دست‌کم در امکان انجام عمل تجربه می‌کند.

در جایی دیگر اشاره کرده‌ام که اضطراب و بالقوگی، دو روی یک تجربه‌اند.[۱۷] وقتی استعداد رابطه‌ی جنسی در نوجوانی سر برمی‌آورَد، نوجوان نه‌تنها به‌خاطر نیروی جدیدش، احساس شور و شوق می‌کند و برای خود ارزش قائل می‌شود، بلکه اضطراب بهنجار را نیز تجربه می‌کند زیرا این نیروها اکنون او را درگیر روابط پیچیده‌ای می‌کنند که بعضی بالقوه بسیار مهم‌اند و فرد مجبور خواهد بود آن‌ها را به فعلیت درآورَد. اضطراب بهنجار و سازنده با آگاه شدن از استعدادهای خود و پذیرش آن‌ها توأم است. قصدمندی، استفاده‌ی سازنده از اضطراب بهنجار است. اگر توقعات و تصوری از به عمل درآوردن نیروهایم داشته باشم، جلو می‌روم و پیشرفت می‌کنم. ولی اگر اضطراب درهم‌کوبنده شود، امکان عمل از بین می‌رود. به همین دلیل است که پل تیلیش می‌گوید اضطراب چشمگیر روان‌نژندانه قصدمندی را نابود می‌کند: «رابطه‌ی ما را با محتوای معنی‌دار دانش یا اراده از بین می‌برد.» این همان اضطراب «نیستی»ست. بدون قصدمندی ما حقیقتاً «هیچ»یم.

جالب است که تیلیش سخن‌اش را با مربوط دانستن قصدمندی و نیروی حیاتی و نیز شجاعت ادامه می‌دهد:

> نیروی حیاتی بشر به اندازه‌ی قصدمندی‌اش مهم است: این دو به هم وابسته‌اند. همین مسئله انسان را به سرزنده‌ترین موجودات بدل کرده است. او قادر است از هر موقعیت فرضی در هر جهتی که باشد، پا فراتر بگذارد و این امکان او را به فراتر از خویش می‌کشانَد. نیروی حیاتی عبارت است از قدرت آفریدن فراسوی خویش بی‌آنکه خود را ببازیم.

> هرچه قدرت آفرینش فراتر از خود در یک موجود بیشتر باشد، نیروی حیاتی‌اش بیشتر است. دنیای مخلوقات فن‌آورانه، آشکارترین نشانه‌ی نیروی حیاتی بشر و برتری بی‌حدوحصرش بر نیروی حیاتی حیوانی‌ست. فقط بشر دارای نیروی حیاتی کامل است زیرا فقط او قصدمندی کامل دارد. . . . اگر ارتباط متقابل نیروی حیاتی و قصدمندی درست درک شود، فرد می‌تواند تعبیر زیست‌شناختی شجاعت را در حیطه‌ی محدودیت‌های صحتش بپذیرد.[۱۸]

اضطراب شدید و درهم‌کوبنده ظرفیت درک و دریافت دنیا توسط فرد، دستیابی به آن و ساختن و دوباره ساختن‌اش را از میان می‌برَد. به عبارت دیگر، قصدمندی را از میان می‌برَد. در اضطراب شدید نمی‌توان امیدوار بود، نقشه کشید، پیمان بست یا آفرید؛ به درون حصار آگاهی محدودی عقب‌نشینی می‌کنیم با این امید که تا وقتی خطر رفع شود، خود را محفوظ نگاه داریم. قصدمندی و نیروی حیاتی با این واقعیت به هم مرتبط‌اند که نیروی حیاتی بشر خود را نه‌فقط با یک نیروی زیست‌شناختی، بلکه با نوعی دستیابی، ساختن و دوباره ساختن دنیا در فعالیت‌های خلاقانه‌ی گوناگون نشان می‌دهد. در نتیجه میزان قصدمندی فرد را می‌توان همان میزان شجاعت‌اش دانست. تیلیش مفهوم یونانی *arête* به‌معنای ترکیبی از قدرت و ارزش و مفهوم رومی *virtus* (فضیلت) به‌معنای داشتن مجموعه‌ای از قدرت عضلانی و شرافت اخلاقی را توصیف می‌کند. «نیروی حیاتی و قصدمندی در این کمال آرمانی انسان که از بربریت و اخلاق‌گرایی به‌طور یکسان حذف شده، به هم می‌پیوندند.»[۱۹]

با دریافت آخرین راهنمایی از ریشه‌ی خود واژه، می‌توانیم گامی به جلو برداریم و قصدمندی را با «شورمندی[1]» تجربه یا میزان «همت[2]» در زندگی مرتبط کنیم. تلاش‌هایی شده تا آنچه را در حوزه‌ی روان‌شناختی، نیروی حیاتی خوانده می‌شود توضیح دهند: واژگانی مانند «سرزندگی» و مانند آن را به‌کار

1- intensity 2- intentness

برده‌اند، بی‌آنکه خود مجاب شده باشند درباره‌ی چه سخن گفته‌اند. آیا قصدمندی معیاری برای نیروی حیاتی روان‌شناختی در اختیارمان قرار نمی‌دهد؟ اگر درباره‌ی یک بیمار و باقی ماندنش در درمان صحبت کنیم، میزان قصدمندی می‌تواند سرزندگی فرد، میزان بالقوه‌ی تعهد و ظرفیت‌اش را مشخص کند.

فصل دهم

قصدمندی در درمان

> ما نه در حوزه‌ی نظری و نه در حوزه‌ی عملی، به کسانی که سرِ خطر کردن یا حس زندگی بر لبه‌ی پرتگاه را ندارند، اهمیتی نمی‌دهیم و به کمکشان نمی‌رویم.
>
> ویلیام جیمز

حال برای پرداختن دوباره به درمان، هدفی دوگانه داریم. اول، درباره‌ی چگونگی به‌کارگیری قصدمندی و اراده در کار بالینی با افراد دچار مشکل روان‌شناختی چند پیشنهاد بدهیم. دوم، ببینیم نمونه‌های بالینی چه کمکی به پاسخ به این همچنان مهم‌ترین پرسش می‌کنند که قصدمندی و اراده چه هستند؟ روان‌درمانی باید درباره‌ی چگونگی تجربه‌ی آرزو، اراده و قصدمندی، توسط انسان‌های زنده که احساس می‌کنند و رنج می‌کشند، منبعی از اطلاعات با غنا و عمقی بی‌نظیر در اختیار ما بگذارد.

در بحث درباره‌ی قصدمندی شاید ـ ناخواسته! ــ این تصور را ایجاد کرده باشم که شیوه‌ای آرمانی برای اراده کردن وجود داشته باشد، نوعی اراده به‌وسیله‌ی سهیم‌شدن که فرد را با جسم و دنیای‌اش هماهنگ می‌کند. این همان قلمرو آرزو و اراده است. ولی *تعارض* اراده چه می‌شود؟ قطعاً این تعارض باقی می‌مانَد و برای رانده شدن به قلمرویی دیگر نیازمند ماست. همان طور که ویلیام جیمز به طرز اثرگذاری گفته و برای این یافته‌اش دلیل دارد، فردی ساده

که یک‌بار به‌دنیا آمده، فقط کمی از آن را داراست، ولی قهرمان و روان‌نژند دارای مقادیر فراوانی از آن است. روان‌نژندی را به‌سختی می‌توان تعارضی دانست میان دو شیوه‌ای که هیچ‌یک «خود» فرد را *کامروا نمی‌کنند*. با وام‌گیری از مثال جیمز، نه ماندن در بستر به‌دلیل گرم بودن‌اش و نه برخاستن برای نشان دادن شخصیت اصیل خود، ذره‌ای بر مقام و منزلت شما نمی‌افزاید. اگر جیمز بیمار من بود و یک جلسه‌ی درمانی را با بیان داستان تعارض برخاستن از بستر آغاز می‌کرد، بلافاصله ـ در سکوت یا با کلام صریح ـ با آرزوی او موافقت می‌کردم: ماندن در بستر گرم در یک صبح سرد خیلی خوب است. به‌علاوه (و شاید مرتبط‌تر) اینکه رضایتی مضاعف را به ارمغان می‌آوَرد و با اعتراض به جامعه‌ای سخت‌گیر که به تو دستور می‌دهد برخیزی و کار کنی، خودمختاری فرد را به نمایش می‌گذارد. و شاید ماندن در بستر بیانگر هر دو وجه معمای جیمز با پدرش است: مردی استثنایی که هم بسیار دوست‌اش می‌داشت و هم از او انتظار بسیار داشت. تنها با پذیرش و تأکید بی‌درنگ آرزو می‌توانیم به لایه‌های ژرف‌تر و اصیل‌تر آرزوی او که همانا وقایع روزانه است، برسیم.

درمان با روشن ساختن قصدمندی بیمار، جنگ را به میدان اصلی جنگ می‌برَد. به بیمار و ما کمک می‌کند تا در میدانی با تعارض بجنگیم که در آن، کامروایی اصیل امکان‌پذیر است؛ قصدمندی کشمکش را به کامروایی واقعی یا ناکامی می‌کشانَد. رشته افکار مرتبط با وقایع روزانه که ویلیام جیمز در آن‌ها می‌افتد و من تأکید کردم که «افتادن»ش تصادفی نیست، نشان می‌دهد که او در مرحله‌ی قصدمندی، کسی بود که علاقه‌ای عمیق و پرنشاط به زندگی داشت و برای آنچه می‌توانست انجام دهد، حاضر به فداکاری و ازخودگذشتگی بود.

وظیفه‌ی من به‌عنوان یک درمانگر این است که تا می‌توانم نسبت به آنچه قصدمندی بیمار در یک جلسه‌ی خاص است، آگاه شوم. و اگر جلسه از آن جلساتی نیست که پیشرفتی منسجم داشته باشد، بلکه مثل بسیاری از جلسات، صحنه‌ی بحران است، وظیفه دارم این قصدمندی را آشکار کنم تا بیمار هم نتواند از آگاه شدن نسبت به آن بگریزد. و این اغلب وظیفه‌ی آسانی نیست.

مورد پرستون

جلسه‌ای که هم‌اکنون کلمه به کلمه از آن نقل می‌کنم، در هفتمین ماه روان‌کاوی بیمار روی داد.[۱] بیمار، نویسنده‌ای که یکی از علائم نسبتاً ثابت و گاه بسیار شدیدش، «وقفه‌ی نوشتاری نویسنده» بود، مردی ۴۰ ساله، فرهیخته و بااستعداد بود و پیش از مراجعه به من، پنج سال روان‌کاوی شده بود.

روان‌کاوی قبلی تا حدودی کمکش کرده بود؛ حالا می‌توانست یک شغل ثابت را برای خود حفظ کند در حالی که پیش از آن، با درآمد حاصل از ارثیه‌ی همسرش روزگار می‌گذراند. ولی هنوز دچار اضطراب شدید، افسردگی و مشکلات جنسی بود. (به‌دلایلی که در اینجا نمی‌آورم، روان‌کاو قبلی حس کرده بود این‌ها قابل درمان نیست.) در هر حال، وقتی یک ماه بعد از قطع درمان پیشین و در وضعیتی جانکاه و تنش و یأسی بی‌اندازه برایم نامه نوشت، پذیرفتم او را ببینم. انگیزه‌ام برای قبول درمان او تا حدودی چالشی بود که فردی با چنین منزلت و سرمایه‌ی درونی که از درمان قبلی کمکی اساسی دریافت نکرده بود، در من برمی‌انگیخت. درمان باید بتواند به انسان‌هایی این‌چنینی کمک کند و اگر نکند، باید بدانیم چرا. این واقعیت که او مردی بسیار فرهیخته بود که تقریباً همه‌چیز را درباره‌ی رشته‌ی ما می‌دانست، یکی از دلایلی بود که مرا در طول این جلسه فعال‌تر و چالشگرتر از آنی کرد که معمولاً با سایر بیماران هستم.

می‌خواهم یکی از نتایج مرتبط با بحث‌مان را در همین ابتدا بیان کنم: اکنون معتقدم علت اینکه روان‌کاوی در موارد خاصی «موفق» نیست و به ریشه‌ی مشکلات افرادی چون پرستون نمی‌پردازد این است که به قصدمندی بیمار دست نمی‌یابد. در نتیجه او هرگز خود را کاملاً به درمان متعهد نمی‌بیند، هرگز با همه‌ی وجود در روان‌کاوی حضور ندارد و هرگز یک رویارویی کامل را تجربه نمی‌کند.

پنج‌ماه پیش از جلسه‌ای که شرح آن را در اینجا مـی‌آورم، جلسـه‌ای داشـت همراه با اضطراب شدید چندهفته‌ای برای به پایان رساندن مقاله‌ای مهم. آن روز حس کردم به‌شدت نیازمند کمک اسـت و بـا تغییـر روش‌ام ـ کـاری کـه اغلـب می‌کنم ـ و با پرسش در این باره که وقتی پشت ماشین تحریرش نشسته، دقیقاً در ذهن‌اش چه می‌گذرد، مستقیم و خـاص بـه مـشکل وقفـه‌اش در نویـسندگی پرداختم. بعد از آن جلسه او به دفتر کارش بازگشت و به قضاوت خودش، بهترین مقاله‌ی زندگی‌اش را نوشت، قضاوتی که درستی‌اش عملاً به اثبات رسید. به ایـن اتفاق اشاره کردم زیرا به طریقی با *مقاصد* آگاهانه در تقابل بـا *قـصدمندی*‌اش در جلسه‌ای که هم‌اکنون به آن اشاره خواهم کرد، مرتبط است.

وقتی وارد اتاق شد، خود را به‌روی مبل راحتی پرتاب کرد و آه بلندی کشید.

پرستون: بدتر از هر موقع دیگری در نوشتن گیر کرده‌ام. احمقانـه‌تـرین چیزیه که تا حالا نوشـته‌ام: دارم روی یـک نمـایش کـار مـی‌کـنم کـه پیش‌پاافتاده و جزئیه. هیچ کاری نمی‌تـونم بکـنم . . . بـدترین وقفـه از نمی‌دونم چند وقت پیش شاید در طول نویسندگی‌مه . . . این هوا کاغذ جلوم ریخته. [با دست اشاره می‌کند] یک آزمـایش خـوب بـرای وضـع جسمی‌مه. . . کار پیش نمی‌ره . . . انتظار جادو و معجزه ندارم . . . فقط انگار یه مثال خیلی واضح از گرفتاری منه . . . باید بلایـی سـرم اومـده باشه . . . باید امروز عصر به دفترم برمی‌گشتم ولـی دلـم نمـی‌خواسـت. کارهای دیگری دارم که باید تا فردا شب تمومشون کنم . . . مهلتـشون تمام شده. سخته: نمی‌فهمم چرا باید این قدر شاق و خسته‌کننده باشه. [مکث] نمی‌دونم به صحبت در این درباره ادامه بدم یا ولش کـنم و بـه مسائل دیگر بپردازم.

درمانگر: ترجیح می‌دهم خودت تصمیم بگیری، هر طور می‌خواهی ادامه بده.

پرستون: [آه عمیق] من بدجوری عادت کرده‌ام که خودم را اینجا مـدیر صحنه ببینم . . . منظورم اینه که شاید این کار رو می‌کـنم فقـط بـرای اینکه از حرف زدن دربـاره‌ی چیـز دیگـری طفـره بـروم. در ایـن مـورد نمی‌تونم رفتارم رو کنترل کنم. امروز صبح خوب شروع کردم، دل‌ودماغ

> نوشتن این نمایش رو داشتم . . . و حالا نگاه کن! الآن دیگه فشارش داره دیوونه‌م می‌کنه . . . حتی نمی‌تونم فکر کنم که چی کار کنم . . . خب . . . نمی‌دونم اصلاً . . . راجع بهش حرف بزنم یا نه . . . هیچی نیست . . . می‌دونید . . . فقط یه نمایش پیش‌پاافتاده‌س.

این را با صدایی وارفته و بی‌حال بر زبان آورد طوری که دهانش تقریباً باز نشد. بعد از آهی طولانی ادامه داد:

> دیشب خواب‌هایی دیدم، درست یادم نیست ولی می‌دونم که خواب دیدم . . . لااقل اگه یادم مونده بود، یه راهی باز می‌شد . . . با خودم یه ارتباطی برقرار می‌کردم . . . دیوار نازکیه . . . چرا نمی‌تونم ازش بگذرم . . . قبل از اینکه بیام تو، داشتم فکر می‌کردم . . . بار سنگینی از عادت‌ها رو در پشت سرم دارم، پشت این مریضی، می‌دونی، اینکه هروقت می‌خوام جایی برم یا چیزی رو ببینم یا چیزی تغییر کنه، انگار یک سوزن به یکی از این لاستیک‌های خودچسب ضدپنچر فرو می‌ره . . . باید یه کاری کرد . . . اضطرابم داره زیاد می‌شه . . . همه‌ی روز تنش داشتم . . . سعی می‌کنم خنثاش کنم . . . خیال‌پردازی‌های خودآزارانه دارم . . . وقتی دارم سعی می‌کنم بنویسم، هر پنج دقیقه بلند می‌شم، به دستشویی می‌رم و آب می‌خورم . . . یه کوه به این بلندی کاغذ دارم . . . [با دست اشاره می‌کند] . . . یه جورایی انگار خودبه‌خود نوشته می‌شه . . . هیچ‌وقت نتونستم خوب شروع کنم . . . بعداً تغییر می‌کنه . . . هیچ علاقه‌ای به اون ندارم . . . راجع بهش فکر نمی‌کنم . . . تا حالا به این بدی نبوده‌ام. یه جور عادته . . . هیچ علاقه‌ای بهش ندارم.

من در ۱۵ دقیقه‌ی اول این جلسه، تقریباً ساکت بودم و سعی می‌کردم ساده‌دلانه گوش کنم که ببینم در این تبادل اطلاعات دارد چه می‌کند. چه می‌خواهد؟ امروز صبح به دنبال چیست؟ آیا مثل جلسه‌ی پنج ماه پیش کمک می‌خواهد؟ لحن بی‌اشتیاق و وارفته‌اش این را نمی‌گفت. با وجود گفته‌هایی چون «علاقه‌ای بهش ندارم» و «یه جورایی انگار خودبه‌خود نوشته می‌شه»، نمی‌توانیم نتیجه بگیریم که در آرزوی کمک برای مشکل نوشتن‌اش است. با وجود این،

خیلی ناراحت است؛ این روشن و موثق است. آیا می‌خواست مداخله‌ای جادویی مشکل‌اش را حل کند؟ در سبک زندگی پرستون قطعاً رگه‌هایی از این خواسته را می‌توان دید: نخستین رؤیایی که در روان‌کاوی و در هفته‌ی دوم درمان گزارش کرده بود، این بود که در بیمارستان است و دارد سِرُم حقیقت دریافت می‌کند. ابتدا اثری بررویش نداشت؛ ولی بعد احساس سرگیجه کرد و خود و پرستارش به این نتیجه رسیدند که دارد اثر می‌کند؛ ولی بعد در پایان رؤیا می‌ترسید «نتیجه آن چیزی نباشد که آن‌ها می‌خواستند بشنوند.» معتقد بودم این رگه‌ها امروز حاضر است و او نیاز دارد به طریقی آزارطلبانه در خود «سرگیجه» ایجاد کند تا «به جادو برسد.» ولی فکر نمی‌کردم این اصل ماجرا باشد. به‌علاوه، در آن رؤیا جمله‌ی جالبی وجود دارد: می‌ترسید نتیجه آن چیزی نباشد که آن‌ها می‌خواستند بشنوند. این شیوه‌ای چشمگیر برای بیان این مطلب است که مسئله جادو نیست، بلکه مسئله‌ی اصلی، «نتیجه» ـ نگرش و احساسات پنهان او نسبت به «آن‌ها» (از جمله و به‌ویژه به من که در رؤیا سِرُم را برای او تجویز کرده بودم) است. این با توجه به اصطلاحی که در اینجا به‌کار برده‌ایم، همان قصدمندی اوست. و این واقعیت که موضوع در رؤیا مطرح شده و در نتیجه کمتر مورد تحریف ناخودآگاه قرار گرفته، باعث شد توجه خاصی نسبت به آن داشته باشم.

همین طور که داشتم سعی می‌کردم ببینم امروز دارد چه اتفاقی می‌افتد، به یاد طرز ورودش به اتاق و پرتاب کردن خودش روی مبل راحتی در آغاز جلسه افتادم. همان لحظه و بی آنکه آگاهانه متوجه‌اش باشم، احساس کرده بودم که انگار خشمگین است. این احساس حالا با شیوه‌ی صحبت کردن‌اش و دهان تقریباً بسته‌اش که کلمات را از بین دندان‌های به‌هم‌فشرده بیرون می‌فرستاد، تقویت می‌شد. بر این اساس نظریه‌ام می‌گفت مسئله‌ی اصلی خشم یا دقیق‌تر بگویم خشم نسبت به من است.

آیا باید آنچه حس کرده بودم را برایش بازگو می‌کردم؟ اگر این کار را می‌کردم، احتمالاً سری تکان می‌داد و موافقت می‌کرد و هیچ اتفاقی نمی‌افتاد جز

اینکه کمی بیشتر به پشت سنگرش عقب‌نشینی می‌کرد و شاید رنجشی نیمه‌پنهان از خود نشان می‌داد. یا ممکن بود بگوید اشتباه می‌کنم که در این حالت هم باز در همان جای اول بودیم. اگر قصدمندی، خشم یا هر حس منفی دیگری باشد، اصل بر این است که بحث منطقی راجع به آن را باید کنار گذاشت. نمی‌توانیم قصدمندی را با تعبیروتفسیر کلامی این‌چنینی آشکار کنیم. پرستون موضوع را با آن نماد حیرت‌انگیز «لاستیک خودچسب ضدپنچر» به‌خوبی برای‌مان روشن می‌کند. هر سوزنی که به او زده می‌شود، تأثیری بیش از آنچه بر این لاستیک‌ها می‌گذارد، بر او ندارد و او بلافاصله روزنه را می‌بندد.

در عوض باید او را وادارم خشم‌اش نسبت به من را تجربه کند و آن را با من زندگی کند. برای من به‌عنوان درمانگر خودبزرگ‌بینانه‌ست که فکر کنم بیمارم همه‌ی این به‌خودپیچیدن‌ها و رنج‌ها را فقط به‌خاطر من تحمل می‌کند: ولی در آن لحظه من تنها کسی بودم که با او در یک اتاق بود و در واقع مظهر فردی دنیای بین‌فردی او بودم. پس من کسی هستم که به‌رغم همه‌ی عناصر انتقالی اساسی، قصدمندی به سوی او هدایت شده و در او تجسم یافته است. من هم به‌عنوان یک فرد واقعی در نقش خودم اینجا هستم و هم به‌عنوان مظهر دنیای آدم‌هایی که پرستون در ارتباط با آن‌ها، تعارض‌های درون‌فردی و بین‌فردی‌اش را زندگی و تجربه می‌کند.

بعد از یک ربع ساعت، این صحبت‌ها میان‌مان ردوبدل شد.

> درمانگر: کاری که داری از ابتدای جلسه می‌کنی این است که به من می‌گویی نوشتن دست تو نیست ... کاری از دستت بر نمی‌آید ... آن را به دامان من پرتاب می‌کنی ... حتی از من سؤال می‌کنی که درباره‌اش حرف بزنی یا نه ... تو بیرون گود هستی ... کاری نیست که بتوانی انجام دهی.
>
> پرستون: [مکث] این چیزیه که دست من نیست . . . بخش مهمی از زندگی من مرکز کنترل ندارد . . . مرکز خودم هم کار نمی‌کند. اون رو کنار می‌ذارم و چیزی نمی‌تونم بگم . . . [*از اینکه من به این موضوع نمی‌پردازم، عصبانی‌تر شده*] نمی‌تونم عوضش کنم.

متوجه شدم اشاره‌اش به «مرکز کنترل نداشتن زندگی‌اش» که به‌خوبی مشخص بود از یکی از نوشته‌هایم که خوانده بود وام گرفته، طعمه‌ای بود برای اینکه تحریکم کند و مرا به بحث با خودش وادارد. پس فقط با یک «آها» پاسخ دادم.

پرستون: نمی‌تونم . . . ارادی نیست: تدبیر خودم در کار نیست. چطور ممکنه که باشه! من پشت ماشین تحریرم نشستم و کار کردم . . . بارها سعی کردم . . . لعنتی. چه غلطی باید بکنم؟ . . . نوشتن این قطعه کار شاقی نیست . . . رویش کار کردم: موضوع مرا نترساند . . . گنگ نبود، نه خیلی . . . می‌دونستم چی باید بگم . . . می‌دونستم چه زبانی رو باید به کار ببرم . . . می‌دونستم چه قضاوتی دارم . . . پشت ماشین تحریرم نشستم ولی هیچی نیامد، هیچی، هیچی، هیچی! این هوا کاغذ جلوم بود: همه پر بود از ترکیب‌های مختلف یک‌سری کلمات ثابت . . . حالا! [*فریاد می‌زند*] باید چه غلطی بکنم؟

درمانگر: داری از من می‌پرسی، مگه نه؟

پرستون: معلومه!

درمانگر: همین که داری از من می‌پرسی، خودبه‌خود موضوع را بیرون از خودت می‌گذاری. [*مکث*]

پرستون: خیلی‌خب، الآن خیلی خیلی عصبانی‌ام . . . اوه پسر! . . . حس می‌کنم هیچی نمی‌تونم بگم . . . حس می‌کنم تو تله افتاده‌ام . . . انگار دلم می‌خواهد یکی رو بکشم.

درمانگر: خیلی عصبانی هستی.

پرستون: خودم می‌دونم.

درمانگر: از من عصبانی هستی.

پرستون: آره، درسته.

درمانگر: همین چند دقیقه پیش گفتی علت اینکه نمی‌توانی بنویسی این است که اراده‌ای برایش نداری. ولی دلیل اینکه اراده‌ای نداری، این است که همیشه خودت را بیرون از آن قرار می‌دهی. تو کاری با آن نداری، خودش خودبه‌خود نوشته می‌شود. اگر کسی پشت ماشین تحریر نباشد، چه کسی آن را می‌نویسد؟

پرستون: اراده‌ای که خودم را درون آن قرار بدم، ندارم. آگاهانه این کار رو می‌کنم ولی در هر حال، اراده همه‌ش ناخودآگاهه.
پرستون: خب، منظورم اینه که فکر کردم می‌خوام . . . یا باید بخوام، اوه خدایا، نمی‌دونم! [*از لحاظ نظری، بهترین دفاع، یک حمله‌ی خوب است، او تاکتیکش را تغییر می‌دهد.*] از پاییز گذشته تا حالا یک ذره هم تغییر نکرده‌ام. به بدی همیشه‌ام: به همون بدی‌ای که وقتی پیش شما اومدم بودم.

آنچه می‌خواستم با طرح جمله‌ی «آن را به دامان من پرتاب می‌کنی» انجام دهم، برای خواننده روشن خواهد شد: او را وامی‌دارم با افسانه‌ی «خودش خودبه‌خود نوشته می‌شود» و «دست او نیست» رودررو شود. توجهش را به *مقاصدش* جلب می‌کنم تا وادارش کنم تعارض میان آن‌ها و *قصدمندی*‌اش را درک کند. امروز صبح ظاهراً با این منظور آمده بود که برای مشکل وقفه‌ی نوشتاری‌اش کمک بگیرد. ولی همان ابتدای جلسه تضادی روشن میان منش و لحن صدای وارفته‌اش و این واقعیت که حقیقتاً رنج می‌برَد و با مشکلی جدی روبه‌روست، می‌بینیم. این دو مضمون در سطح قصد، با هم در تضادند؛ ولی باید سازگاری و وحدتی میان‌شان باشد و هر دو در قالب آنچه قصدمندی نامیده می‌شود، جای گیرند. این بخش از جلسه را می‌توان مرحله‌ای دید که در آن، قصد و قصدمندی به سطح می‌آیند و ناگزیر با همه‌ی عواطف همراه‌شان (در اینجا خشم) تجربه می‌شوند. وقتی می‌گویم: «اگر کسی پشت ماشین تحریر نباشد، چه کسی آن را می‌نویسد؟» پاسخ روشن او این می‌تواند باشد که «شما آقای می آن را برایم می‌نویسید» (جادویی کنید تا نوشته شود). ولی وقتی به سطح می‌آید، چنان آشکارا مضحک و محال است که به زبانش نمی‌آید. وقتی تعارض آشکار می‌شود، پرستون آن جمله‌ی جذاب را درباره‌ی اراده بر زبان می‌راند. اگر این موضوع را با او در میان می‌گذاشتم، نتیجه فقط یک عقلانی‌گری بی‌فایده بود و نکته‌ی اصلی را از دست می‌دادیم: ولی اگر موضوع را در متن صحبت وارد کنیم، می‌بینیم که خودش به زیبایی به تضاد میان آنچه آگاهانه

فکر می‌کند که می‌خواهد (قصد) و اراده‌ی پنهانش (قصدمندی) اشاره می‌کند. افراد باهوشی مثل پرستون در اوج عواطف حاصل از روان‌کاوی، بصیرت‌های اعجاب‌آوری را بر زبان می‌رانند بی‌آنکه خود از اهمیت آنچه می‌گویند، آگاه باشند. به نظرم جمله‌ی «در هر حال، اراده همه‌ش ناخودآگاهه»اش، از همین جمله‌هاست.

اگر خواننده مرا به «در تله انداختن» بیمار متهم کند، پاسخ می‌دهم بله، این دقیقاً همان کاری‌ست که دارم سعی می‌کنم انجام دهم یا دقیق‌تر بگویم می‌خواهم تعارض را به تله بیندازم و به سطح بکشانمش. اگر نظریه‌ام غلط باشد ـ یعنی اگر از آنچه در حال وقوع است، برداشت نادرستی کرده باشم و خشمی متوجه من نباشد ـ این جملات مثل دانه‌هایی که بر سنگ بیفتند، واکنشی به دنبال نخواهند داشت. یا اینکه خیلی راحت به من می‌گوید اشتباه می‌کنم و بعد می‌گوید قضیه از چه قرار است؛ یا شاید با یأس و نومیدی بیشتری واکنش نشان دهد. اگر درمانگر درباره‌ی قصدمندی اشتباه کند، نتیجه حداکثر این خواهد بود که گفت‌وگوی درمانی در آن مقطع کارگر نمی‌افتد.

وقتی این بیمار تأثیر کامل تعارض را در خودآگاه‌اش تجربه می‌کند، با خشمی سرزنش‌بار به من رو می‌کند: من اصلاً کمکش نکرده‌ام؛ حالش به همان بدی‌ای‌ست که وقتی نزد من آمد، بوده است. این خشم کاملاً قابل پیش‌بینی‌ست: پیش‌نمونه‌اش را در خشم اُدیپ نسبت به تیرسیاس[1] (غیب‌گوی نابینا) می‌بینیم وقتی تیرسیاس صدایی می‌شود که تعارض اُدیپ را کاملاً به خودآگاه می‌آورد.

جلسه این طور ادامه می‌یابد:

> درمانگر: خُب، امروز یک چیز روشن است: تو نسبت به من عصبانی هستی. پس بریزش بیرون.

1- Tiresias

پرستون: این طور نیست. خُب، شایدم هست . . . لعنت. به‌جهنم! خسته‌ام، کارم تمومه. احساس می‌کنم کاملاً شکست خورده‌ام. نمی‌تونم کاری کنم. فقط یک تار مو منو به این کار وصل کرده. این کار رو ول می‌کنم. نمی‌تونم هزینه‌ی درمانم را بپردازم. بهشون می‌گم: «نتونستم قطعه‌ی مورد نظرتون رو بنویسم، مشکل اعصاب دارم.» خوشحال می‌شن. در نتیجه به برج عاج روشنفکرانه‌ی خودم برمی‌گردم.

درمانگر: خُب، این باعث می‌شود کینه‌ی زیادی نسبت به من پیدا کنی، این طور نیست؟ به جهنم بروی . . . بیکار شوی . . . نتوانی هیچ کاری بکنی . . . نتوانی حق‌الزحمه‌ی مرا پرداخت کنی.

پرستون: خُب، منظور من این نبود. درست نیست، هرچی می‌گم درست نیست، فقط به خاطر این درموندگی لعنتیه.

درمانگر: امروز یک چیز درست است و آن اینکه تو از دست من عصبانی هستی. از لحظه‌ای که وارد شدی و جلسه را شروع کردی، عصبانی بودی. آنچه که باعث می‌شود ننویسی و عصبی باشی، خشمت است.

پرستون: *چرا عصبانی‌ام؟ از دست چی عصبانی‌ام؟ یعنی چی که عصبانی‌ام؟ معنی عصبانی بودن چیه؟* . . . حرف نمی‌زنم.

درمانگر: هیچ ربطی به این چرا و چی‌ها ندارد. این‌ها به جهنم. حرف نزدنت، بهترین راه برای بستن دست‌های من است. شیوه‌ی تو برای نشان دادن خشمت، بستن دست‌های من است.

پرستون: پس حرف می‌زنم. شرط می‌بندیم! خُب بپرس؟

درمانگر: تو می‌خواهی من چه کار کنم؟

پرستون: نمی‌دونم. وقتی به عصبانیت‌ام فکر می‌کنم، از بین می‌رود.

فکر می‌کنم جمله‌ی «تو می‌خواهی من چه کار کنم؟» من، پس از این خشمی که در مواجهه با من تجربه شد، خیلی مهم است. یکی از آن جمله‌هاست ـ «امروز از من چه می‌خواهی؟» یا کمی تکان‌دهنده‌تر «چرا امروز اینجا آمدی؟» ـ که من اغلب می‌پرسم و معمولاً مربوط به زمانی‌ست که بیمار پرسشی خصمانه از من می‌کند. این شیوه‌ای صریح و بی‌پرده برای آشکارسازی قصدمندی بیمار است. اگر این کار را پیش از آنکه خشم‌اش را به‌طور کامل تجربه کند، انجام می‌دادم، با یک جمله‌ی کلیشه‌ای مبتذل مثل «خُب معلومه که ازت می‌خوام

برای وقفه‌ی نوشتاری‌ام کمکم کنی» خود را از شر آن خلاص می‌کرد. ولی حالا که دیگر نمی‌شود از سؤال گریخت، اولین یأس و سرخوردگی واقعی جلسه خود را نشان می‌دهد.

پرستون: کاری ازم برنمی‌یاد چون شروع می‌کنم به فکر کردن . . . نمی‌تونم.

در این لحظه، یک تفسیر خلاصه ارائه می‌دهم.

درمانگر: به من می‌گویی برای نوشتن کاری از دستت برنمی‌آید. می‌گویی عصبانی هستی ولی نمی‌توانی چیزی راجع به آن به من بگویی چون داری فکر می‌کنی. بسیار خوب، یک کاری که می‌توانی بکنی، این است که درباره‌ی احساست برایم بگویی. دیروز بیشتر جلسه را صرف این کردی که به من بگویی مجبوری بیمار باقی بمانی. وقتی برایم گفتی هنگام نوشتن چه اتفاقی برایت افتاده، در واقع می‌گفتی سعی نکرده‌ای: هر پنج دقیقه یا چیزی شبیه به این بلند شده‌ای که آب بخوری. چیزی که من امروز می‌شنوم «من نمی‌توانم» نیست، بلکه بارها و بارها این فریاد را شنیدم که «من نمی‌خواهم.» منظورم این نیست که می‌توانی این وضعیت را با عمل ارادی تغییر دهی. خدای من! اگر این قدر ساده بود که من و تو اینجا چه می‌کردیم؟ ولی در پشت «نمی‌توانم» تو، نبرد خشم‌آلود لجوجانه‌ای در جریان است. جنگی که امروز با من هم داری. همین جنگ را با پدرت هم داری. چیزی که چند دقیقه پیش گفتی، دقیقاً همان چیزی‌ست که پدرت را بیش از هرچیزی از کوره در می‌برد. کارت را از دست بدهی، پولی در بساطت نباشد، بری به جهنم، یک بیکار ولگرد بشوی.

لحن صدایش در جمله‌ی بعدی، با آن لحن وارفته‌ی دارم ــ التماس‌ات ــ می‌کنم ـ لعنتی بخش اول جلسه کاملاً متفاوت است و البته نمی‌توان با حروف چاپی آن را منتقل کرد. حالا دارد با دهانی باز صحبت می‌کند و با جدیت و صمیمیت خواستار برقراری ارتباط است.

پرستون: گفتم از وقتی پیش تو آمده‌ام، حالم فرقی نکرده. نه، خیلی تغییر کرده‌ام. این طور به نظر می‌یاد که فرقی نکرده‌ام. چرا؟ چون تعارض خیلی خطرناک‌تر شده. لبه‌اش تیزتر شده . . . اون موقع نمی‌دیدمش و حالا می‌بینم. اونچه که فهمیده‌ام اینه که باید تو رو وادار کنم منو به اندازه‌ی کافی ناخوش ببینی. درست وقتی عصبانی می‌شم، که تو حاضر نمی‌شی باور کنی نتوانسته‌ام تغییر کنم . . . اوه . . . اوه . . . ناخوش، ناخوش [*با لحنی که انگار خود را مسخره می‌کند*]. تو حتی یک کلمه نگفتی . . . تو باید منو ناخوش می‌دیدی. ولی مثل این بود که داری می‌گی: «همه‌ش مزخرفه.» . . . تو معتقد بودی که من می‌تونم تغییر کنم. من می‌خواستم باور کنی که نمی‌تونم. من نمی‌خوام تغییر کنم. در حال خوب داشتن هیچ رضایتی نیست. رضایت از ناخوش بودن می‌یاد. من یک شهیدم!

درمانگر: دقیقاً.

پرستون: من یک شهیدم، اصیلم، حساسم، نمی‌تونم تغییر کنم. مصیبت اینه. چیزی که داشتم دیروز می‌گفتم این بود که باید ناتوان باشم ـ این رنج کشیدن برای دختراست ـ ناتوان . . . حالا در موقعیتی هستم که این حالت جواب نمی‌ده. چرا باید محتاج ناخوشی باشم. چرا باید این طور نشون بدم که نمی‌تونم زندگی کنم. اگه موفق بشم، می‌میرم. اگه سالم بشم، می‌میرم. اینا نمی‌تونن بیرونم کنند، نمی‌تونن منو به حال خودم رها کنند. «چطور می‌تونی با یه آدم ناخوش این جوری رفتار کنی؟» اگه خودکفا بشم، می‌تونی بیرونم کنی. «از اتاق من برو بیرون، از این خونه برو بیرون!» ترکم می‌کردن . . . دیگه متعلق به دنیا نبودم.

درمانگر: دست‌کم این روشنه که خودت، خودت رو ترک کرده‌ای: جوری با خودت رفتار می‌کنی که انگار به دنیا تعلق نداری. این درست همان کاری‌ست که امروز موقع نوشتن کرده‌ای. اگر می‌آمدی اینجا و می‌گفتی «سخت کار کردم، موفق شدم»، چه‌چیز خاصی در آن بود؟ ولی اگر بگویی «نتونستم هیچ غلطی بکنم»، این مصیبت *واقعی* خواهد بود.

پرستون: به همین دلیله که وقتی «نمی‌توانم» من را نمی‌پذیری، این قدر عصبانی می‌شم. عصبانی بودم. الآن عصبانی نیستم. ولی بودم. اون

قدر عصبانی که نمی‌تونستم حرف بزنم. دهانم رو این طوری بسته نگه داشته بودم. چی واضح‌تر از این؟
درمانگر: بله، تو دقیقاً از این خشمگین بودی که من با «نمی‌توانم»ت کنار نمی‌آمدم.

این گفت‌وگو آنچه را در فصل پیش گفتیم توضیح می‌دهد: اینکه درمانگر «من می‌توانم»ی را در نظر می‌گیرد که در پشت «من نمی‌توانم» بیمار پنهان است. البته منظورم این نیست که لفاظی ما درباره‌ی وجه «من می‌توانم»، کمکی به بیمار می‌کند یا حتی نمی‌گویم ما لزوماً باید در این زمینه حرف بزنیم؛ شاید برای تقویت احتمال «من می‌توانم» و تحققش برای بیمار، زمان زیادی لازم باشد. منظورم این است که بیمار می‌تواند از حالا تا روز قیامت درباره‌ی «من نمی‌توانم»ش بحث کند و حرف بزند بی‌آنکه این صحبت به نتیجه‌ای برسد یا قدرت ایجاد تغییر در او را داشته باشد یا حتی برایش تسکین هیجانی به ارمغان بیاورد، مگر آنکه «من می‌توانم» آن سر این طیف قرار بگیرد. این «من می‌توانم» است که امکان صحبت درباره‌ی پویایی «من نمی‌توانم» را فراهم می‌آورد، باعث می‌شود این موضوع فرد را ناراحت کند و انگیزه‌ی تغییر ایجاد کند. در غیر این صورت، «من نمی‌توانم» نوعی تسلیم و کناره‌گیری‌ست و شاید در ابتدا رضایتی تلخ و شیرین، غربت‌زده و منفی‌بافانه ولی رمانتیک به همراه آوَرد، ولی خیلی زود کاملاً توخالی و مضحک می‌شود.

وقتی بیمار واقعاً درمانده و نومید است، به دلایل روشن، او را به این شکل به چالش نمی‌کشم و اصلی‌ترین دلیل اینکه نیازی به آن ندارد. مهم در اینجا این است که «نمی‌توانم بنویسم» به‌عنوان یک تدبیر از سوی پرستون استفاده می‌شود تا شلاق را بالای سرم به صدا در بیاوَرد. پوششی‌ست برای «من نمی‌توانم» واقعی که در اصل «نمی‌توانم بنویسم» نیست، بلکه همان طور که دیرتر خودش می‌گوید این است که «نمی‌توانم بدون عواقب ناخوشایند بهتر شوم: یا کنار گذاشته می‌شوم یا ترک‌ام می‌کنند و یا دیگر دوستم نخواهند

داشت.» اینکه شما به «من می‌توانم» بیماران اعتقاد داشته باشید، تهدیدی جدی برای آن‌ها به‌شمار می‌آید، حتی اگر در این باره موعظه نکنید و پند اخلاقی ندهید، بلکه فقط اعتقادی واقع‌بینانه به آن داشته باشید، اعتقادی که ریشه در این شناخت (و ایمان محکم) دارد که مردم تغییر می‌کنند و قادر به رشدند. تهدید است نه فقط به این دلیل ساده که بیمار را مسئول می‌کند؛ تهدید پیچیده‌تر و عمیق‌تر در این است که بیمار دنیایی ندارد تا خود را با آن تطبیق دهد. اینکه من در دنیایی که او در تمام زندگی، برای خویش ساخته، جا نمی‌گیرم و با آن کنار نمی‌آیم، ارتباط او را با دنیا به‌شدت متزلزل می‌کند.

جلسه این طور ادامه می‌یابد، در حالی که پرستون تقریباً در تمام طول آن می‌گرید:

> پرستون: داشتم مأیوسانه سعی می‌کردم که بگویم «ناخوشم.» و چرا؟ یادم رفت زودتر بگویم . . . اولین بار وقتی به پدرم اشاره کردی، بهش فکر کردم. چرا باید یادم رفته باشد! گفتم چیزی که داشتم می‌نوشتم، هیچ ربطی به وقفه‌ی امروز نداره. در واقع خیلی هم ربط داره. نمایش درباره‌ی یک پدر، یک مادر و یک پسر است، پسری که تازه از جنگ برگشته. پسر بعد از دو روز ماندن در خانه، می‌خواد اونجا رو ترک کنه و به‌سوی نابودی بره، درست مثل خودم وقتی از جنگ برگشته بودم. پدر عصبی ایستاده. پسر به مادرش می‌گه: «من دارم می‌رم. پدر هیچ‌وقت نگفت دوستم داره» . . . بعد پسر فکر کرد که شاید من هم به او نگفته‌ام. پس گفت «بابا، دوستت دارم.» پدر عصبیه ولی بعد از پا در می‌یاد و هردو همدیگه رو در آغوش می‌کشند. من تظاهر می‌کنم که چنین چیزی نمی‌خوام . . . دلم می‌خواد به پدرم بگم «دوستت دارم، تو از پسش بر می‌آیی.» [مکث] دلم می‌خواد پدرم بغلم کنه و بگه «دوستت دارم. تو حالت خوبه. می‌تونی کار کنی. واقعاً می‌تونی . . . تو حق داری زندگی کنی.» من تصدیق و حمایت پدرم رو ندارم. چیزی بیشتر. مادر تسلیم من بود . . . نظرش رو عوض می‌کردم . . . و کشمکشی داشتیم. ولی پدر نه . . . پدر فقط می‌گفت «از دخترا دوری کن.» پدر هیچ‌وقت به من اجازه نداد بیرون برم. دلم می‌خواست پدرم

بگه «تو می‌تونی. تو می‌تونی!» ولی اون می‌گفت «تو نمی‌تونی . . . تو زنده نمی‌مونی.»

در باقی جلسه، درباره‌ی احساس‌اش نسبت به آدم‌هایی حرف زد که او را فقط به‌خاطر شهرت‌اش دوست داشتند و نیز درباره‌ی ترس متناقضی که از مشهورتر شدن داشت: اینکه اگر مشهورتر شود، کسی دوست‌اش نخواهد داشت. تعارض درونی خودش ـ همان وجه *درون‌روانی* که زمانی خود را نشان می‌دهد که رویارویی بین‌فردی اتفاق بیفتد ـ به‌خوبی در این جمله که از آخرین بخش جلسه برگرفته‌ام، آشکار می‌شود که «من مثل آینه‌ام: دو تا آدم، یکی این طرفی و یکی اون طرفی.»

چگونه آنچه را در اینجا روی داده، خلاصه کنیم؟ ابتدا با *قصد آگاهانه‌ی* بیمار روبه‌روییم. تا جایی که از آن آگاه بود، این بود که «خود را در وظیفه‌ی نوشتن دچار وقفه می‌بینم؛ به‌خاطر این وقفه احساس خیلی بدی دارم.» آگاه نبود که این احساس خیلی بد، خشم و رنجشی‌ست نسبت به این واقعیت که خودش باید در برابر این مشکل قد برافرازد، ولی آن را به صورت یک ناراحتی کلی تجربه کرد و منظوری که از آن حاصل شد این بود که «باید یک وقت اضطراری از دکتر بگیرم تا کاری برای این مشکل بکند.»

بعد ما به مسئله‌ی قصدمندی‌اش و شیوه‌ای که به طور کلی برای ارتباط با من داشت و از زمان ورودش ـگرچه در سطح ناخودآگاهـ با او بود، رسیدیم. این شیوه شامل خشم و رنجش نسبت به من بود، نوعی به صدا در آوردن پرخاشگرانه‌ی شلاق که ناخواسته با این نماد زیبا آشکار می‌کند: «من در اینجا کارگردان نمایش‌ام.» اوضاع شکل کشمکشی را به خود می‌گیرد که می‌خواهد مرا وادارد مسئولیت نوشتن و سایر چیزها را بر دوش بگیرم. من این حالت را به نیازهای کودکی در بستر تشبیه می‌کنم: شاهزاده به آدم‌بزرگ‌ها دستور می‌دهد به او خدمت کنند و هر وقت به وعده‌هایی (که ظاهراً مادرش به او داده) عمل نشود، به خشم می‌آید. خشمی که بیرون ریخته می‌شود، از یک سو، خشم نسبت

به این مسئله‌ست که چرا/و باید دچار چنین وقفه‌ای شود که خود توهینی تحقیرکننده‌ست که به صدمه اضافه شده چون شاهزاده باید بتواند چوب سحرآمیزش ـ در اینجا قلم ـ را تکان دهد و یک نوشته‌ی عالی ظاهر شود. اگر در ابتدای جلسه از او خواسته بودم، نمی‌توانست آنچه را در اینجا توصیف کردم، به بیان درآورَد؛ با این حال در «ناخودآگاه» خواندن آن تردید دارم. این‌ها در زبان حرکات بدنی و طرز صحبت کردنش به‌عنوان نمادی برای شیوه‌ی برقراری ارتباط با من آشکار بود و خود را نشان می‌داد. این پلی‌ست که سطوح مختلف آگاهی و خودآگاهی را به هم متصل می‌کند.

ولی بعد چیزی مطرح می‌شود که باید به‌درستی ناخودآگاه خوانده شود: عنصر واپس‌رانده‌شده در این گفته‌اش که نمایشی که شب پیش نوشته بود، هیچ ربطی به ناراحتی‌اش نداشت. وقتی من حاضر نشدم با «من نمی‌توانم» کنار بیایم، خاطره‌ای واپس‌رانده‌شده به یادش آمد. به اعتقاد من، فقط بعد از رویارویی با من بود که توانست بر این واپس‌رانی غلبه کند. بعد توانست به خاطر آورَد نمایش با تعارض او مرتبط بود و بدون شک با دلیل وقفه‌ی شدید/*مروز* صبح‌اش نیز ارتباط زیادی داشت. («اگر خوب بنویسم و موفق شوم، پدر دوستم نخواهد داشت.»)

در یک‌سوم پایانی جلسه، مشکلات حاصل از تعارض‌های درون‌روانی آشکار می‌شود. در پس خشم‌اش، حسرت دوست داشته شدن و ترس از بیرون رانده‌شدن و ترک شدن وجود داشت؛ تنها راهی که برای مورد عشق بودن ـ به‌ویژه مورد عشق زنان بودن ـ وجود داشت، این بود که ناخوش باشد، نیاز داشته باشد یا شکست بخورد. این مسئله با عوامل موروثی، تجربیات کودکی و غیره مرتبط بود که موضوع روان‌کاوی‌اند و من از آن‌ها غفلت نکرده‌ام ولی در اینجا موضوع صحبت ما نیستند. ولی نمی‌توان به این حوزه‌ها دست یافت بی‌آنکه حوزه‌ی آرزو و اراده را کاوید یا به‌عبارت دیگر بی‌آنکه قصدمندی را آشکار کرد.

ممکن است برخی خوانندگان در مسیر بحث ما درباره‌ی قصدمندی بپرسند که چه تفاوتی میان آن و «کنش‌نمایی» در درمان وجود دارد؟ و شاید با این

پرسش بر آن تأکید کنند که آیا اصرار بر عمل به‌عنوان بخش جدایی‌ناپذیر نیت، به توصیه برای «کنش‌نمایی» منجر نمی‌شود؟

«کنش‌نمایی» نوعی تغییر ماهیت تکانه (یا نیت) به رفتاری عمدی‌ست با هدف پرهیز از بصیرت. رسیدن به همه‌ی معانی یک میل یا قصد و دستیابی به بصیرت درباره‌ی این معانی، به اختلال بیشتر در رابطه‌ی فرد با دنیای‌اش منجر می‌شود و در نتیجه اضطراب‌آورتر و دردناک‌تر از کنش‌نمایی فیزیکی آن میل است حتی اگر فرد در فرایند دومی پس زده شود یا صدمه ببیند. اگر فرد بتواند همه‌ی مشکل را در سطح رفتار عضلانی نگه دارد، دست‌کم دیگر مجبور نیست با تهدید جدی‌تر نسبت به اعتمادبه‌نفس‌اش روبه‌رو شود. به همین دلیل است که «کنش‌نمایی» با ویژگی‌های شخصیتی کودک‌منشانه، روان‌رنجه‌ای[1] و جامعه‌ستیز ارتباط مستقیم دارد. کنش‌نمایی نه در سطح خودآگاه، بلکه در سطح «هوشیاری» اتفاق می‌افتد که همان طور که در قسمت بعد نشان خواهم داد، عبارت است از نوعی توانایی که میان انسان و حیوانات مشترک است و از لحاظ تکاملی، در مرحله‌ای بدوی‌تر و پایین‌تر از خودآگاهی قرار دارد. کنش‌نمایی در بیماران بزرگسال عموماً عبارت است از تلاش برای بیان میل یا قصد بدون آنکه فرد مجبور باشد آن را به خودآگاهی تغییر ماهیت دهد. زندگی با قصدمندی بدون نشان دادن آن در عمل آسان نیست؛ زندگی در قطبیت میان نیت و عمل به‌معنای زندگی با اضطراب است. پس اگر بیماران نتوانند به‌سوی عمل بگریزند، سعی می‌کنند در جهت عکس از تنش بپرهیزند یعنی خود قصد را انکار می‌کنند.

بیمار فرهیخته از شیوه‌ی عقلانی کردن قصد و در نتیجه انکار هیجان آن و نیز تضعیف و تهی‌سازی کل تجربه استفاده می‌کند و این شیوه از نگاه من، شیوه‌ی رایج این روزهاست. این روزها وقتی بیماری احساس تنفر و میل به کشتن پدرش را تجربه می‌کند، معمولاً می‌داند مجبور نیست تفنگ بردارد و این

1- psychopathic

کار را بکند. ولی اگر بعد با یادآوری اینکه «همه در روان‌کاوی به چنین افکاری می‌رسند؛ این فقط بخشی از عقده‌ی اُدیپ است»، خود را از کل ماجرا جدا کند، دیگر اگر تا ابد هم درباره‌اش حرف بزند، فایده‌ای ندارد و فقط دفاع‌های موجود در برابر کار بر روی مشکل واقعی با پدرش را قوی‌تر می‌کند. آنچه این بیمار انجام می‌دهد، دقیقاً عبارت است از تهی ساختن تجربه از *قصدمندی*. چنان تضعیف‌اش می‌کند که در واقع دیگر قصد انجام هیچ کاری را نخواهد داشت، به‌سوی هیچ‌چیز حرکت نخواهد کرد و فقط درباره‌ی ایده‌ای منفصل به بحث خواهد پرداخت. انفصال[1] و کنش‌نمایی روان‌رنجه‌ای دو شیوه‌ی متضاد برای مقابله با تأثیر قصدمندی‌ست: اولی شیوه‌ی عقلانی‌گرا و وسواسی–جبری‌ست و دومی، شیوه‌ی کودک‌منشانه و روان‌رنجه‌ای.

ما می‌خواهیم بیمار پیامدها و معانی قصدش را به‌شکلی اصیل تجربه کند؛ و «تجربه کردن» شامل عملی‌ست که در ساختار خودآگاهی و نه فیزیکی تعریف می‌شود. وقتی تأکید می‌کنیم که قصد در درون ساختار خودآگاهی دارای عمل است، دو معنی دارد: اول اینکه عمل باید احساس شود، تجربه شود و همراه با پیامدهای اجتماعی‌اش، به‌عنوان بخشی از من مورد پذیرش قرار گیرد؛ دوم اینکه به این ترتیب من از نیاز به عمل درآوردن فیزیکی آن رها شده‌ام. اینکه آن را از لحاظ رفتاری در جهان به عمل درآورم یا نه، مشکلی‌ست در سطح دیگر. اگر با قصدمندی‌ام روبه‌رو شده باشم، می‌توانم به تصمیم‌گیری در دنیای خارج امیدوار باشم.

روان‌کاوی باید بهترین مکان برای تجربه‌ی قصدها و معانی آن‌ها باشد ـ با وام‌گیری عبارت فروید درباره‌ی انتقال یعنی «زمین بازی قصدمندی» ـ بی‌آنکه بیمار مجبور باشد آن را به رفتار آشکار بدل کند. قطعاً درمانگران تا حدودی خطر کنش‌نمایی زیان‌بخش را به جان می‌خرند زیرا هرجا بیمار چیزی را به‌شکل

1- detachment

اصیل تجربه کند، در آنجا خطر هم وجود دارد. ولی وقتی بیمار به‌دلیل آگاه شدن از میل به کشتن پدرش از لحاظ هیجانی تحت تأثیر قرار می‌گیرد، این واکنش احساسی باید در جهت *تغییر رابطه با* پدرش مورد استفاده واقع شود. وقتی این تنفر و میل به کشتن در بزرگسالی وجود دارد، عموماً به تجربه‌ی من، نوعی ابراز وابستگی به پدر است. نتیجه‌ی بهنجار و سازنده آن است که از طریق بصیرت یافتن نسبت به معنای تجربه و نیز تخلیه‌ی هیجانی، پیوند افراطی میان خود و پدرش را خواهد «کشت» و در نتیجه به استقلال هیجانی بیشتری دست خواهد یافت. این توصیف بدون شک زیاده از حد ساده به نظر می‌رسد، ولی امیدوارم بتواند تمایز میان تجربه‌ی قصد و پیامدهایش در خودآگاه را با کنش‌نمایی روان‌رنجه‌ای نشان دهد. ویژگی‌های روان‌رنجه‌ای و منفصل هر دو در تلاشند تا از روبه‌رو شدن با معنای قصدمندی‌شان بگریزند. در تمامی این فصول مرتبط با قصدمندی، تلاش‌مان بر این است که این معنای عمل را به آن بازگردانیم و آن را در کانون قرار دهیم. در نتیجه دل‌مشغولی با قصدمندی می‌تواند کنش‌نمایی در روان‌کاوی را از اساس تضعیف کند.

نکته‌ی دیگری هم هست که باید به آن اشاره کرد. قصدمندی بر قالبی معنایی که بیمار و درمانگر در آن مشترکند، بنیان گذاشته شده است. هر فردی عاقل یا دیوانه در قالبی معنایی زندگی می‌کند که تا حدودی خودش آن را می‌سازد ـ به این معنا که فردی‌ست ـ ولی آن را در درون موقعیتی که در تاریخ و زبان انسانی شریک است، می‌سازد. به همین دلیل است که زبان تا این حد مهم است: زبان محیطی‌ست که ما در آن قالب معنایی‌مان را می‌یابیم و شکل می‌دهیم، محیطی که در آن با سایر انسان‌ها شریک‌ایم. بینزونگر[1] می‌گوید: «زبان ریشه‌ی روحی هر انسانی‌ست.» بر همین اساس ما می‌گوییم تاریخ جسم فرهنگی هر انسانی‌ست. قالب معنایی بر هر بحثی ـ علمی و غیر آن ـ مقدم است

1- Binswanger

زیرا خود همان چیزی‌ست که امکان بحث را ـ از جمله در روان‌درمانی ـ فراهم می‌کند. ما هرگز نمی‌توانیم قالب معنایی یک بیمار یا هر فرد دیگر را با کاملاً بیرون ماندن از این قالب درک کنیم. من باید بتوانم در معنای بیمارم شریک شوم ولی همزمان قالب معنایی خودم را حفظ کنم و در نتیجه ناگزیر و به‌حق، اعمال‌اش را برایش تفسیر کنم: البته اغلب اعمالی که در ارتباط با من انجام می‌دهد. این مسئله در مورد همه‌ی انواع روابط انسانی صدق می‌کند: دوستی و عشق نیازمند شریک شدن در قالب معنایی دیگری بدون صرف نظر کردن از قالب خویش است. این شیوه‌ای‌ست که خودآگاهی انسان درک می‌کند، می‌بالد، تغییر می‌کند و شفاف و معنی‌دار می‌شود.

مراحل درمان

فرایند درمان هریک از بیماران شامل به هم نزدیک کردن سه بُعد آرزو، اراده و تصمیم است. همین طور که بیمار در روند یکپارچه شدن شخصیت‌اش از یک بُعد به بُعد دیگر حرکت می‌کند، بُعد قبلی با بعدی یکی می‌شود و در آن حاضر باقی می‌مانَد. قصدمندی در هر سه بُعد حضور دارد.

پیش از این، آرزو، اراده و تصمیم را در این کتاب مورد بحث قرار دادیم. اکنون مهم است که بعد از بحث راجع به قصدمندی، دوباره به آن‌ها بازگردیم. زیرا قصدمندی برای درک کامل آرزو، اراده و تصمیم ضروری‌ست. اکنون باید معنای مشکل را با توصیف درمان بالینی در هر سه مرحله روشن‌تر کنیم.

نخستین بُعد یعنی *آرزو* در مرحله‌ی *هوشیاری*[1] اتفاق می‌افتد بُعدی که انسان در آن با حیوانات مشترک است. تجربه‌ی آرزوهای کودک‌منشانه، نیازها و امیال جسمانی، نیاز جنسی و گرسنگی و همه‌ی گستره‌ی آرزوهای کودک‌منشانه و بی‌پایان که در هر فردی وجود دارد، عملاً بخش اصلی همه‌ی انواع روان‌درمانی

1- awareness

را از راجرز گرفته تا کلاسیک‌ترین روان‌درمانی فرویدی شامل می‌شود. انسان با تجربه‌ی این آرزوها ممکن است دچار اضطراب و دگرگونی شدید دراماتیک و گاه تروماتیک شود تا جایی که واپس‌رانی‌هایی که موجب وقفه در هوشیاری شده‌اند، به سطح بیایند و آشکار شوند. انواع مختلف درمان در زمینه‌ی اهمیت و ضرورت پرده‌برداری از واپس‌رانی ـ وجوه پویایی که فراتر از محدوده‌ی بحث حاضرند ـ تفاوت‌های اساسی با یکدیگر دارند؛ ولی نمی‌توانم نوعی از *روان*‌درمانی را تصور کنم که فرایند هوشیاری در کانون آن قرار نداشته باشد. برای مثال درمان‌های شرطی ولپه[1] و اسکینر[2] هدف‌شان پرداختن به این وجوه هوشیاری نیست. من آن‌ها را روان‌درمانی نمی‌خوانم؛ این‌ها همان طور که از نامشان پیداست، رفتاردرمانی‌اند: شرطی‌سازی، بازآموزی و بازپروری شیوه‌های عادتی.

تجربه‌ی آرزوها ممکن است به ساده‌ترین شکل اتفاق بیفتد: میل به نوازش کردن یا مورد نوازش واقع شدن، آرزوهایی که در پرستاری و صمیمیت مادر و اعضای خانواده در کودکی ریشه دارد. در تجربه‌ی بزرگسالی، آرزوها ممکن است از صمیمیت جنسی تا لمس دست یک دوست یا لذت ساده‌ی حاصل از وزش نسیم یا حرکت آب روی پوست متفاوت باشد؛ و همین طور پیش می‌رود تا به تجربیات پرمایه ولی ساده‌ای می‌رسد که ممکن است در یک لحظه‌ی شگرف ایستادن کنار انبوهی از یاس‌های زرد پرگل و یکه خوردن از درخشش آبی آسمان از ورای دریای گل‌های زرد اتفاق بیفتد. این هوشیاری ناگهانی نسبت به دنیا در طول زندگی با روندی خوشبختانه صعودی ادامه می‌یابد و بی‌نهایت گوناگون‌تر و غنی‌تر از آن است که بشود آن را حتی در روان‌شناختی‌ترین مباحث گنجاند.

این هوشیاری بالنده از جسم، آرزوها و امیال ـ فرایندهایی که به‌وضوح با تجربه‌ی هویت مرتبط‌اند ـ به طور معمول، قدردانی والا از خویش به‌عنوان یک

1- Wolpe 2- Skinner

موجود و تکریم والای هستی را به دنبال می‌آورَد. اینجاست که فلسفه‌های شرقی مثل ذن بودایی چیز زیادی برای آموختن به ما دارند.

اجازه دهید یک بار دیگر به مورد هلن دقت کنیم، بیماری که در فصل آرزو و اراده از او نام بردیم و از شیوه‌ی هرجا ـ اراده ـ باشد ـ راه ـ هم ـ هست به‌عنوان نوعی واکنش‌سازی در برابر حسرت نیرومندش برای در آغوش مادر بودن استفاده می‌کرد. متوجه شدیم که این حسرت در دو سال اول کودکی‌اش، زمانی که مادر افسرده‌اش را به یک بیمارستان روانی برده بودند، ریشه دارد. هلن در آغاز درمان متوجه نبود آرزوی عشق و محبت مادر و قرار گرفتن میان بازوان نوازشگر او را دارد. او فقط از افسردگی عمومی، غم و سوگ پنهان‌شده زیر زندگی عجولانه و پرکارش آگاه بود. آگاهی از این آرزوهای کودکی، پذیرش‌شان و تجربه‌ی آن‌ها در جلسات درمان، به ترتیب خشم آشکار، رنجش شدید، درماندگی، احساس شرم از «ضعف» خویش، تشدید دوره‌ای انفعال در تناوب با خشم و مانند آن را به همراه آورد. به این‌ها اشاره می‌کنم تا نشان دهم هوشیاری نسبت به این آرزوهای مهم که برای مدتی دراز انکار شده‌اند، اصلاً آسان نیست و ابداً به بازی بچگانه‌ی آرزو کردن نمی‌مانَد. مشخصاً تکان‌دهنده‌ست و می‌تواند به‌شدت زیروروکننده باشد. به همین دلیل است که اغلب در روان‌کاوی با پس‌رفت مواجه می‌شویم. این آرزوها را صرفاً به‌خاطر «کاستن از فشار» یا «آشکارسازی عاطفه» به خودآگاهی نمی‌آوریم، با این حال من فکر می‌کنم تجربه‌ی اصیل عواطف در کنار احساس ناگزیر غم، ماتم و سوگ ناشی از گذشته‌ی ازدست‌رفته، ضروری‌ست. ولی واقعیت بسیار مهم‌تر از رهاسازی محض عاطفه این است که آرزوها به‌سوی معنا هدایت شوند. هلن شرَوع کرد به کشف رابطه‌ی میان عشق ناکام به مادرش و آنچه از سلسله‌ی بی‌پایان دوست پسرهایش می‌خواست؛ اینکه از سکس و صمیمیت برای ارضای دهانی استفاده می‌کرد؛ و کشف نیازهای رقابتی ستیزه‌جویانه‌اش. («حالا که مادر و پدر به من عشق ندادند، نشان‌شان می‌دهم که چطور می‌توانم به‌دستش بیاورم!») و این

حالت، در کنار بروز معمول خشم و رنجش در یک روان‌نژندی، یکی از راه‌هایی‌ست که والدین را به‌شدت عصبانی می‌کند.

با این حال، مرحله‌ی دیگری هم وجود دارد که در فرهنگ ما ناشایع نیست: شکل *ساختاریافته‌*تری از آنچه در بالا گفتیم که در آن بیمار یک هدف «نخواستن» برای خود ایجاد می‌کند، نوعی هدف منفی‌بافانه یا یأس‌آور برای آنکه هیچ آرزویی نداشته باشد. به تجربه‌ی من، این حالت با تیپ شخصیتی وسواسی-جبری همخوانی دارد. فرد با این فرمول‌ها زندگی می‌کند که «بهتر است چیزی نخواهم»، «خواستن مرا در معرض خطر قرار می‌دهد»، «آرزو مرا آسیب‌پذیر می‌کند»، «اگر آرزویی نداشته باشم، هرگز ضعیف نخواهم بود.» فرهنگ ما به‌شیوه‌ای عجیب و دوپهلو به این حالت دامن می‌زند. از یک سو، جامعه ظاهراً وعده می‌دهد که همه‌ی آرزوهای ما را برآورده می‌کند: سیلی از ضمانت‌های تبلیغاتی که فرد را یک‌شبه موطلایی یا موسرخ می‌کند و آخر هفته او را از صندلی تندنویسی‌اش بلند می‌کند در هواپیمایی عازم ناساو[1] می‌نشانَد. افسانه‌ی هوراشیو الجر[2] مدت‌هاست که نابود شده، ولی این افسانه که همه‌چیز به ما بخشیده خواهد شد، هنوز پابرجاست. ولی به نظر می‌رسد در فرهنگ ما نوعی *احتیاط* غیرعادی هم وجود دارد: «تو به این کامروایی‌های فراوان خواهی رسید اگر بیش از حد احساس نکنی، اگر به خودت اجازه ندهی بیش از حد بخواهی.» نتیجه این می‌شود که به جای آنکه مثل الجر دنیا را تسخیر کنیم، باید منفعلانه منتظر بمانیم تا جن فن‌آوری ـ که ما تأثیری بر آن نداریم و فقط باید در انتظارش باشیم ـ کامروایی‌های مورد نظر را برای‌مان به ارمغان بیاورد. همه‌ی این‌ها بخشی از پاداش‌هایی‌ست که اعتقاد به اسطوره‌ی عظیم ماشین در سده‌ی بیستم به همراه آورده است.

۱ـ Nassau: شهری در آلمان-م.

۲ـ Horatio Alger: نویسنده‌ی امریکایی داستان‌های نوجوانان-م.

با اینکه می‌شود تفسیری فرهنگی از این‌ها ارائه داد، نتیجه یکی‌ست: مردم آرزوهای زیادی در درون خود دارند که منفعلانه به آن‌ها واکنش نشان می‌دهند و یا پنهان‌شان می‌کنند. رواقی‌گری در زمانه‌ی ما، در قدرت غلبه بر آرزوها نیست بلکه در قدرت پنهان کردن آن‌هاست. من حین روان‌درمانی بیماری که بی‌وقفه به دلیل‌تراشی و توجیه می‌پردازد و هر چیز را به خرج چیز دیگری به تعادل می‌رساند درست مثل آنکه زندگی بازار عظیمی باشد که در آن همه‌ی کاسبی‌ها روی کاغذ و نوار کاغذی سهام انجام می‌شود و هرگز مال‌التجاره‌ای در کار نیست، دلم می‌خواهد فریاد بزنم: «تو هیچ‌وقت چیزی نخواسته‌ای؟» ولی این کار را نمی‌کنم چون دریافتن اینکه بیمار در سطوح خاصی، چیزهای بسیار زیادی می‌خواهد، چندان دشوار نیست؛ مشکل اینجاست که او خواسته‌هایش را بارها و بارها فرموله می‌کند تا اینکه به‌قول الیوت از آن‌ها چیزی نمی‌ماند جز «صدای استخوان‌های خشکیده». این تمایل در فرهنگ ما همه‌گیر شده زیرا انکار آرزوها را با این اعتقاد که این انکار آرزو به برآورده شدن آن می‌انجامد، توجیه کرده و پذیرفته‌ایم. و اینکه خواننده در جزئیات با من مخالف باشد یا نه، تغییری در مشکل روان‌شناختی ما ایجاد نمی‌کند: لازم است به بیمار کمک کنیم با آشکار کردن آرزوها و ظرفیت‌اش برای آرزو کردن، به ماندگاری و صداقت هیجانی دست یابد. این پایان درمان نیست ولی نقطه‌ی آغازی ضروری و اساسی‌ست.

توجه کردیم که جسم در آرزو کردن بسیار مهم است. هنگام بحث درباره‌ی این بُعد، بارها این واژه را به‌کار بردیم: آرزوی نوازش جسم، هوشیاری عمدتاً به‌مثابه عملی جسمانی و مانند آن. جسم به‌مثابه‌ی یک زبان در این مرحله از درمان اهمیت دارد. آرزو و قصدمندی مقدم بر آن، با حرکات ظریف بدن، شیوه‌ی صحبت کردن و راه رفتن، به‌سوی درمانگر خم شدن یا از او فاصله گرفتن، همه و همه حاوی زبانی‌ست که به دلیل ناخودآگاه بودن‌اش، دقیق‌تر و صادقانه‌تر از چیزی‌ست که بیمار آگاهانه بر زبان می‌رانَد. این دلیلی کلی‌ست برای لزوم

پذیرش جسم، همواره به وجد آمدن‌اش، خواستن‌اش، دوست داشتن‌اش و مورد احترام قرار دادنش. وقتی به‌اصطلاح ویلهلم رایش، «زره جسم» دست کم گرفته شود، تعارض‌ها سر برخواهند آورد؛ آن‌ها دیگر همواره به‌عنوان بخشی از زبان بدن حضور خواهند داشت. می‌توان به‌شکلی سازنده با تعارض‌ها برخورد کرد، ولی اگر جسم کنار گذاشته شود، هیچ اتفاق مثبتی نخواهد افتاد.

از آرزو تا اراده

بُعد دوم عبارت است از تبدیل هوشیاری به خودآگاهی. این بُعد با شکل متمایز هوشیاری در انسان‌ها یا همان آگاهی در ارتباط است. اصطلاح آگاهی (consciousness) به لحاظ واج‌ریشه‌شناسی از con و scire به‌معنای «آشنا بودن با» گرفته شده است. دقیق‌تر بگوییم خودآگاهی در جایگاهی که ما در اینجا به‌کار می‌بریم، یک واژه‌ی زائد است؛ آگاهی به‌خودی‌خود از هوشیاری من نسبت به نقش خودم در آن حکایت دارد. تجربه‌ی بیمار در این سطح می‌گوید: من‌ـهمانم‌ـکه‌ـاین‌ـآرزوهاـراـدارم. این بُعد پذیرش خود در داشتن یک دنیاست. اگر این واقعیت را تجربه کنم که آرزوهای من صرفاً رانشی کور به‌سوی کسی یا چیزی نیست، که این منم که در این دنیا یعنی جایی که لمس، تغذیه، لذت جنسی و ارتباط میان من و دیگران ممکن است، مستقر شده‌ام، پس کم‌کم بایدد ببینم برای این آرزوها چه کار می‌توانم بکنم. این دستیابی به بصیرت یا «بینش درونی» را برایم امکان‌پذیر می‌سازد به این معنا که دنیا و دیگران را در ارتباط با خودم می‌بینم. پس پیوند قبلی با آرزوهایی که واپس‌رانده شده‌اند چون یا نمی‌توانستم برآورده‌نشدن‌شان را تحمل کنم و یا جبراً به‌سوی ارضای کور آن‌ها رانده می‌شدم، جای خود را به این واقعیت می‌دهد که من در این روابط مرتبط با لذت، عشق، زیبایی و اطمینان دخیل‌ام. پس این امکان را دارم که رفتار خودم را تغییر دهم تا امکان برآورده‌شدن آرزوهایم را بیشتر کنم.

اصطلاح عامی که ما برای قصدهای خودآگاهانه به‌کار می‌بریم، اراده است. این اصطلاح، حال‌وهوای فعالانه و ابراز وجودکننده‌ی این اعمال عمدی را بازتاب می‌دهد.

در این بُعد، اراده نه به‌عنوان انکار آرزو، بلکه به‌عنوان جزئی از آرزو در مرحله‌ی بالاتری از آگاهی وارد تصویر می‌شود. تجربه‌ی آبی آسمان از ورای شکوفه‌های یاس زرد در مرحله‌ی معمول هوشیاری و آرزو، می‌تواند شعف و میل به ادامه یا تجدید چنین تجربه‌ای را پدید آوَرَد؛ ولی درک این مسئله که من همان کسی هستم که در دنیایی زندگی می‌کنم که گل‌ها در آن زردند و آسمان چنین درخشان، و من می‌توانم با سهیم کردن یک دوست در این تجربه، بر لذت آن بیفزایم، پیامدهای محسوسی در زندگی، عشق، مرگ و سایر مشکلات غایی هستی انسان دارد. درست مانند تنیسون وقتی به گل روییده در شکاف دیوار می‌نگرد: « . . می‌توانم خدا و انسان را درک کنم.» این همان بُعدی‌ست که انسان آفریننده از آن سر برمی‌آوَرَد. انسان در شور و شعف محض متوقف نمی‌شود، بلکه تصویری نقاشی می‌کند یا شعری می‌سراید با این آرزو که تجربه‌اش را با دیگران شریک شود.

آرزو و اراده تا تصمیم

بُعد سوم در فرایند درمان عبارت است از تصمیم و *مسئولیت*. من این دو اصطلاح را با کمی افراط با هم به‌کار می‌برم تا این دو را از اراده متمایز کنم. مسئولیت، با پاسخگویی و *پاسخ‌دهی* در ارتباط است. همان طور که آگاهی، شکل متمایزی از هوشیاری‌ست، تصمیم و مسئولیت، اَشکالِ متمایزی از آگاهی در انسانی هستند که رو به‌سوی خودشکوفایی، یکپارچگی و پختگی دارد. این بُعد هم با انکار آرزوها و اراده‌ی ابراز وجودکننده به‌دست نمی‌آید بلکه با دو بُعد پیشین در هم می‌آمیزد و حضورش را حفظ می‌کند. از دیدگاه ما، تصمیم با دو بُعد پیشین، الگویی از عمل و زندگی می‌سازد که به‌وسیله‌ی آرزوها توانمند و

غنی می‌شود، به‌وسیله‌ی اراده قطعیت می‌یابد و در برابر افراد مهمی که برای تحقق اهداف درازمدت خود فرد اهمیت دارند، پاسخگو و مسئول است. اگر منظورمان روشن نباشد، می‌توان آن را با استفاده از نظریه‌ی روان‌پزشکی بین‌فردی سالیوان، فلسفه‌ی بوبر و نظرات دیگران توضیح داد. همه‌ی آن‌ها به این نکته اشاره دارند که آرزو، اراده و تصمیم در درون شبکه‌ای از روابط روی می‌دهند که انسان نه‌فقط برای کامروایی بلکه برای ادامه‌ی هستی‌اش به آن‌ها وابسته‌ست. این جمله‌ای اخلاقی به نظر می‌آید و در واقع همین هم هست. زیرا پایه‌ی روان‌شناختی اخلاقیات بر ظرفیت‌های انسانی‌ای استوار شده که او را از موقعیت عینی میل خودمدار بلافصل فراتر می‌برند، و نیز بر زندگی در ابعاد گذشته و آینده و بر خوشبختی افراد و گروه‌هایی که کامروایی فرد به آن‌ها وابسته‌ست.

پروفسور ارنست کین[1] سومین بُعد یعنی تصمیم را این گونه جمع‌بندی می‌کند:

> به تجربه‌ی من، تکوین خودآگاهی نوعی «ارزش نهادن بر خود» و «خود شدن» است. اصطلاحات در اینجا ناچار چندان دقیق نیستند شاید به این دلیل که این تجربه به‌شدت انفرادی و مختص هر فرد است. این «تکوین» حاوی نوعی یکپارچگی یا ترکیب هوشیاری جسمانی من با خودآگاهی من یا به عبارت دیگر ترکیب آرزو و اراده‌ی من است. در نظر گرفتن یک مرحله‌ی اضافی برای کارکرد کل‌گرایانه‌ی وجود فرد در آمیزش با دنیا، نه فقط بر ماهیت دیالکتیک «تصمیم» تأثیر می‌گذارد بلکه این بصیرت مهم را به همراه می‌آورد که کل وجود فرد، چیزی بیش از مجموع بخش‌های آرزوکننده و اراده‌کننده است. یک «تصمیم» نه آرزوست، نه عمل اراده و نه ترکیب این دو. آرزوی چیزی بر خلاف اراده‌ام، مثل این است که وسوسه شوم از ظرف آب‌نبات دزدی کنم؛ اراده‌ی چیزی بر خلاف آرزویم، مثل این است که انکار کنم آب‌نبات دوست دارم؛ تصمیم‌گیری برای چیزی مثل این است که خودم (از خودم) نوشته بگیرم که من باید (یا نباید) برای دستیابی به

1- Ernest Keen

> فلان‌چیز تلاش کنم. پس تصمیم گرفتن نوعی پیمان بستن است. همیشه خطر شکست در آن هست و عملی‌ست که همه‌ی وجودم در آن دخیل است.[۲]

آزادی انسان

پرسش نهایی ما به ارتباط اراده‌ی انسان با آزادی‌اش می‌پردازد. ویلیام جیمز کاملاً حق داشته که این پرسش را اخلاقی بداند و نه روان‌شناختی. ولی در هر حال، همان طور که جیمز هم متوجه شده، نمی‌توان از این پرسش پرهیز کرد. در زندگی و کار هر فرد همواره پاسخی از پیش فرض شده است و آشکار کردنش، فقط نشانه‌ی صداقت است.

تأثیر فروید و روان‌شناسی نوین این بوده که به میزان زیادی بر گستره‌ی جبرگرایی یا سرنوشت افزوده‌اند. ما بیش از هر زمانی خود را مخلوقاتی شرطی می‌بینیم که به‌وسیله‌ی فرایندهای ناخودآگاه به جلو رانده می‌شویم و شکل می‌پذیریم. اگر آزادی ما فقط عبارت است از انتخاب در موقعیت‌های باقیمانده یعنی فضایی منفی که از سلطه‌ی جبرگرایی بیرون مانده است، در آن صورت واقعاً از دست رفته‌ایم. آزادی و انتخاب ته کشیده‌اند و فقط به خرده‌نان‌های مانده بر میز می‌مانند که موقتاً و تا وقتی جبرگرایی‌های جدید کشف شوند، به‌سوی‌مان پرتاب می‌شوند. در این صورت اراده و آزادی انسان به عقاید پوچ و بچگانه بدل می‌شوند.

ولی این نگاهی ساده‌لوحانه و ابتدایی به اراده و آزادی‌ست و باید کنار گذاشته شود. چیزی که از زمان فروید روشن شده این است که «آزادی نخستین» یعنی آزادی ساده‌لوحانه‌ی آدم و حوا در بهشت پیش از «هبوط» به آگاهی یا آزادی نوزاد پیش از تقلا برای دستیابی به آگاهی و توسعه‌ی آن، یک آزادی کاذب است. کشمکش فعلی با ماشین نیز دوباره همین پرسش را مطرح می‌کند. اگر آزادی ما آن چیزی‌ست که باقی مانده یعنی آنچه ماشین *قادر به انجام آن نیست*، اصل موضوع از دست رفته زیرا اگر در آینده ماشینی اختراع شود که قادر به انجام آن کار باشد، کار ما تمام است. آزادی هرگز نمی‌تواند به تعلیق سرنوشت

توسط خدا یا علم یا هر چیز دیگر وابسته باشد. آزادی هرگز نمی‌تواند یک چشم‌پوشی *از قانون* باشد در حالی که «اراده»مان تنها بر حاشیه‌ی موقتی بیرون‌مانده از جبرگرایی عمل می‌کند. بلکه ویژگی‌های آزادی انسان عبارتند از طراحی، شکل‌دهی، تخیل، انتخاب ارزش‌ها و *قصدمندی*.

آزادی و اراده شامل چشم‌پوشی از جبرگرایی نیست بلکه شامل *رابطه‌ی* ما با آن است. اسپینوزا نوشت «آزادی، شناخت سرنوشت است.»[۳] انسان با ظرفیت و استعدادش برای درک جبرهای موجود و انتخاب نوع رابطه‌اش با آنچه برایش از پیش تعیین شده، متمایز می‌شود. او می‌تواند و باید انتخاب کند که چطور با سرنوشت‌اش از جمله مرگ، سالخوردگی، محدودیت‌های هوشی و شرطی‌شدن‌های گریزناپذیر موجود در پیشینه‌اش ارتباط برقرار کند، مگر آنکه از آگاهی‌اش صرف‌نظر کند. آیا سرنوشت‌اش را خواهد پذیرفت، انکارش خواهد کرد، با آن خواهد جنگید، تصدیق‌اش خواهد کرد یا به آن تن در خواهد داد؟ همه‌ی این واژه‌ها حاوی عنصر اراده‌اند. و تاکنون باید روشن شده باشد که انسان مانند یک منتقد تئاتر نیست که به‌راحتی «بیرون از» ذهنیت خویش بایستد و به سرنوشت بنگرد و تصمیم بگیرد درباره‌اش چه فکر کند. قصدمندی‌اش از هم‌اکنون یکی از مبانی سرنوشتی‌ست که خود را در آن می‌یابد. آزادی فقط به پیروزی ما بر ماهیت عینی‌مان یا فضای کوچکی که از ماهیت ذهنی برای‌مان مانده، بستگی ندارد، بلکه بسته به این واقعیت است که ما انسان‌هایی هستیم که هر دو را تجربه می‌کنیم. *این دو در قصدمندی به هم می‌پیوندند و ما با تجربه‌ی این دو، همزمان هر دو را تغییر می‌دهیم.* قصدمندی نه‌تنها فرصتی برای رودررویی با سرنوشت را برای‌مان فراهم می‌کند، بلکه ما را به این قدبرافراشتن ملزم می‌کند. این مسئله بارها و بارها در روان‌درمانی ـ آنجا که بیمار بر اساس جبرگرایی متعصبانه بحث می‌کند و معمولاً زمانی‌ست که مأیوس شده یا دلش می‌خواهد از معنی قصدهایش فرار کند ـ خود را نشان می‌دهد. و هرچه بیشتر «بر جبرگرا بودن اصرار داشته باشد»، بیشتر بحث کند (و این بحث خود نوعی

قصدمندی‌ست) که هرگز با سرنوشتی که بر دوشش گذاشته شده، کاری نخواهد داشت، در واقع بیشتر خود را مصمم و بااراده خواهد کرد.

نیچه اغلب از «دوست داشتن سرنوشت» سخن می‌گفت. منظورش این بود که بشر می‌تواند مستقیماً با سرنوشت رویاروی شود، آن را بشناسد، شهامت به خرج دهد، آن را بنوازد، به چالش کشد، با آن بستیزد و به آن عشق بورزد. و با اینکه ما «ارباب سرنوشت خویشیم»، جمله‌ای متکبرانه‌ست، ولی ما را از قربانی سرنوشت بودن محافظت می‌کند. ما حقیقتاً در *آفرینش سرنوشت‌مان دخیلیم.*

روان‌کاوی نیازمند آن است که به قصدها یا دلیل‌تراشی‌های آگاهانه بسنده نکنیم، بلکه باید تا قصدمندی پیش برویم. خودآگاهی ما هرگز نمی‌تواند بر این بنیان ساده‌انگارانه استوار باشد که چون آگاهانه به چیزی می‌اندیشیم، پس فکرمان ضرورتاً درست است. خودآگاهی تجربه‌ای بلافصل است، ولی معنایش باید به‌واسطه‌ی زبان، علم، شعر، مذهب و سایر وجوه نمادگرایی بشری دریافت شود.

ما نیز مانند ویلیام جیمز در سرگشتگی دوره‌ی گذار زندگی می‌کنیم: او در ابتدای این دوره بود و ما امیدواریم در پایانش باشیم. او از یک چیز مطمئن بود: با اینکه آگاهی بشر هرگز قطعی نیست و با اینکه هیچ پاسخ مطلقی وجود نداشته و نخواهد داشت، بشر در هر حال باید عمل کند. بعد از پنج سال در اواخر دهه‌ی ۲۰ و اوایل دهه‌ی ۳۰ زندگی‌اش، وقتی افسردگی او را از پای انداخته بود و از ساده‌ترین تصمیم عاجز بود، یک روز به این نتیجه رسید که می‌تواند عملی ارادی انجام دهد تا به‌کمک آن آزادی را باور کند. او آزادی را *اراده* کرد و آن را حکم خود قرار داد. می‌نویسد «نخستین عمل آزادانه، انتخاب آزادی‌ست.» پس از آن متقاعد شد که این عمل ارادی همان چیزی بود که او را قادر ساخت که با افسردگی‌اش کنار بیاید و از آن عبور کند. دست‌کم در زندگی‌نامه‌اش روشن است زندگی سازنده‌اش که تا زمان مرگ در ۶۸ سالگی ادامه یافت، از همان لحظه آغاز شد.

این حکم بخش جدایی‌ناپذیری از نگاه جیمز به اراده بود. ما این قدرت را داریم که از میان حس‌های فراوانی که به پیشوازمان می‌آیند و محرک‌های فراوانی که ما را تحت تأثیر قرار می‌دهند، به یکی به جای آن دیگری بپردازیم. در واقع می‌گوییم «بگذار واقعیت برای من *این‌*چنین باشد.» حکم «چنین باد!» گام بلند جیمز است؛ این پیمان تعهد اوست.

او می‌دانست یک انسان در عمل ارادی خیلی بیش از آنچه به چشم می‌آید، انجام می‌دهد؛ او چیزی را می‌آفریند و به چیزی شکل می‌دهد که پیش از آن وجود نداشته است. در چنین تصمیمی، در چنین حکمی خطر هست، ولی سهم اصیل و بنیادین ما از دنیاست. نقد من بر نظریه‌ی اراده‌ی جیمز این است که او قصدمندی یعنی کانون مشکل را از قلم انداخته است. ولی در توصیف *عمل ارادی انسان* که هر انسانی در ابتدا فقط آغازش می‌کند و فقط می‌تواند مانند سقراط هنگام تصمیم‌اش به سرکشیدن جام شوکران بگوید «من نمی‌دانم ولی باور دارم» و گام بلندش را بردارد، جیمز هنوز فوق‌العاده است. از آنجا که در کلماتش پژواک پتک صداقت و قدرت مردی‌ست که بر سندان رنج و ازخودبی‌خودی خویش می‌کوبد، کاری بهتر از نقل قول از او از ما برنمی‌آید:

> دنیای عظیمی که ما را احاطه کرده، پرسش‌های گوناگونی برای‌مان طرح می‌کند و ما را به آشکال گوناگون می‌آزماید. برخی آزمون‌هایی که در عمل به آن‌ها می‌پردازیم، ساده‌اند و برخی پرسش‌ها را با واژگانی فصیح و گویا پاسخ می‌دهیم. ولی ژرف‌ترین پرسش، هیچ پاسخی را برنمی‌تابد جز جزم کردن همه‌ی عزم در سکوت و فشردگی تاروپود قلبمان برای گفتن *«آری، همانا به آن خواهم رسید!»* . . .
> پس دنیا همتا و همدم خود را در انسان قهرمان می‌یابد؛ و تلاشی که می‌کند تا خود را سرپا نگاه دارد و اجازه ندهد دلش به لرزه بیفتد، معیار صحیحی‌ست برای ارزش و کارآیی‌اش در بازی زندگی. او می‌تواند در برابر گیتی *قد برافرازد.* . . . هنوز می‌تواند شوروشوقی در آن بیابد، نه با «فراموشکاری شبه‌شترمرغی»

بلکه با تمایل ناب درونی به مواجهه با دنیا [به‌رغم همه‌ی] موارد بازدارنده‌ی موجود در آن. . . .
«به آن خواهی رسید یا نه؟» . . . این پرسشی‌ست که هر ساعت روز و درباره‌ی بزرگ‌ترین تا خُردترین و نظری‌ترین تا عملی‌ترین مسائل از خود می‌کنیم. پاسخ با تن‌دادن یا تن‌ندادن است و نه با کلمات. چه معجزه‌ای که آن پاسخ‌های خموشانه باید عمیق‌ترین اندام‌های ارتباطی ما با ماهیت همه‌چیز باشد! . . . چه اعجابی اگر میزان هماهنگی ما همان سهم خالص و اصیلی باشد که از خود در دنیا مایه می‌گذاریم![۴]

بخش سوم

عشق و اراده

- فصل یازدهم: رابطه‌ی میان عشق و اراده
- فصل دوازدهم: معنای محبت
- فصل سیزدهم: حلقه‌ی آگاهی

۳

فصل یازدهم

رابطه‌ی عشق و اراده

شور و شهوت جنسی دلیل جنگ است و مقصود صلح، شالوده‌ی هرآنچه جدی‌ست و هدف هرآنچه شوخی، سرچشمه‌ی پایان‌ناپذیر ذکاوت، کلید همه‌ی کنایه‌ها و تلمیح‌ها، معنای تمامی اشارات رازآلود . . . تنها به این دلیل که بر ژرف‌ترین جدیت‌ها بنیان نهاده شده . . . ولی تمامی این‌ها با این واقعیت سازگار است که شور و شهوت جنسی هسته‌ی اصلی اراده‌ی زندگی‌ست و در نتیجه، عصاره‌ی همه‌ی امیال؛ *به همین دلیل اندام‌های جنسی را در این متن، کانون اراده خواهم خواند.*
شوپنهاور

عجیب است که شوپنهاور ـ که افراد حساس و زودرنج، مردم‌گریز پیر می‌خوانندش ـ در قسمتی که در بالا به آن اشاره شد، شور و شهوت جنسی را «هسته‌ی اصلی اراده‌ی زندگی» دانسته و اندام‌های جنسی را «کانون اراده». او در اینجا حقیقت رابطه‌ی عشق و اراده و در واقع، رابطه‌ی متقابل آن‌ها را به‌صورتی که در تضاد با درک متداول انسان امروزی‌ست، بهَ بیان در می‌آورَد. قدرت ـ که در اینجا می‌توان آن را با اراده یکی دانست ـ و عشق، حتی عشق جنسی، ظاهراً در نقطه‌ی مقابل یکدیگر قرار دارند. من معتقدم حق با شوپنهاور است که این دو را نه متضاد با هم، بلکه کاملاً مرتبط با یکدیگر دانسته است.

بحث ما درباره‌ی دیوآسایی نشان داد که تصدیق خود و ابراز وجود که وجوه روشنی از اراده‌اند، برای عشق ضروری به‌شمار می‌آیند. ما این دو را در این کتاب با هم مورد بحث قرار می‌دهیم زیرا در ارتباط متقابل با یکدیگرند و این رابطه، نقشی حیاتی در زندگی همه‌ی ما و نیز در روان‌درمانی دارد.

هم عشق و هم اراده، صور عطفی تجربه‌اند. به این معنا که هر دو، انسانی را توصیف می‌کنند که برای دیگری دست گشوده و به‌سوی او حرکت کرده و می‌خواهد او را تحت تأثیر قرار دهد و خود را طوری در معرض او قرار دهد که شاید تحت تأثیر طرف مقابل قرار گیرد. هم عشق و هم اراده شیوه‌هایی هستند برای قالب‌ریزی، شکل‌دهی و ارتباط با دنیا و نیز تلاشی برای برانگیختن پاسخ دنیا از طریق افرادی که علاقه یا عشق‌شان را خواستاریم. عشق و اراده تجربیاتی بین‌فردی‌اند که به‌کار گرفته می‌شوند تا نیروی لازم برای تأثیرگذاری عمیق بر دیگران و تأثیر پذیرفتن از آن‌ها را فراهم کنند.

عشق و اراده بازدارنده‌ی یکدیگر

ارتباط متقابل عشق و اراده بیش از هرچیز با این واقعیت نشان داده می‌شود که هرگاه یکی از این دو رابطه‌اش را با دیگری درست حفظ نکند، تأثیرگذاری‌اش را از دست می‌دهد؛ هریک قادر است سد راه دیگری شود. اراده می‌تواند سد راه عشق شود. این را می‌توان در «نیروی اراده»ی انسان درون‌رهبر[1] دید همان طور که در مطالعات ریسمن[2] نشان داده شده است.[۱] همان انسانی که اغلب ناخدای قدرتمند صنعت و سرمایه در دهه‌های نخستین این سده بود و ما را با تأکید فراوان بر نیروی اراده‌ی فرد که مشخصه‌ی پایان عصر ویکتوریایی بود، پیوند می‌داد.[۲] عصری که در آن فرد می‌توانست از «روح تسخیرناپذیر»ش سخن بگوید و ادعا کند «من ناخدای سرنوشت خویشم.» ولی اگر روح من

1- inner-directed　　2- Riesman

حقیقتاً تسخیرناپذیر باشد، هرگز نباید عمیقاً عاشق شوم؛ زیرا این در ماهیت عشق است که هر دژی را تسخیر کند. و اگر باید از این عقیده پیروی کنم که ارباب سرنوشت خویشم، هرگز نباید به خود اجازه دهم که در پی شور و شهوت روم؛ زیرا عشق شورمندانه همواره با احتمال مصیبت همراه است. در فصول پیشین دیدیم که اِروس «زور بازو را در هم می‌شکند» و «در تمام نقشه‌های نابکارانه‌اش، بر هوش و ذکاوت چیره می‌شود.»

نمونه‌ی بازدارندگی اراده در برابر عشق را در پدر یکی از بیماران جوان دانشجویم می‌بینیم که خزانه‌دار یک شرکت بزرگ بود. او به من تلفن کرد تا درباره‌ی «به حداکثر رساندن نتیجه‌بخشی درمان پسرش» صحبت کند طوری که انگار در جلسات شرکتی‌اش حرف می‌زند. وقتی پسر در کالج به بیماری خفیفی مبتلا شد، پدر بی‌درنگ وارد صحنه شد تا از او حمایت کند. هنگام صرف غذا پدر گفت که چطور برای خرید شرکت یکی از دوستان پسرش وارد مذاکره شده ولی از کندی مذاکرات رنجیده و به همه‌ی شرکای احتمالی تلفن زده و گفته «کل موضوع را فراموش کنند.» انگار نه انگار که دارد با حرکت انگشتانش، یک شرکت دیگر را به‌سوی ورشکستگی می‌رانَد. این پدر شهروندی نیکوکار بود و رئیس چند کمیته‌ی بهسازی شهری؛ و نمی‌توانست بفهمد چرا وقتی خزانه‌دار یک شرکت بین‌المللی بود، زیردستانش، پنهانی «خشن‌ترین حرامزاده‌ی اروپا» خطابش می‌کردند. «نیروی اراده»ی قوی که پدر فکر می‌کرد همه‌ی مشکلات‌اش را حل می‌کند، عملاً همزمان حساسیت را از او گرفته بود و ظرفیت گوش دادن به دیگران حتی ـ یا شاید به‌خصوص ـ پسرش را از او گرفته بود. شگفت‌آور نیست که این پسر به‌شدت بااستعداد، چند سال در کالج رد شده بود، دوره‌ای از سرخوردگی و بدبینی را پشت سر گذاشته بود و در نهایت زمان پرفرازونشیبی را گذرانده بود تا در حرفه‌ی خود به موفقیت برسد.

آدم‌های درون‌رهبر مثل این پدر همیشه می‌توانند از دیگران مراقبت کنند بی‌آنکه علاقه‌ای به آن‌ها نشان دهند، می‌توانند پولشان را در اختیار دیگران

بگذارند ولی نه قلب‌شان را، می‌توانند *هدایت‌شان کنند*، ولی نمی‌توانند به آنان *گوش کنند*. این نوع از «نیروی اراده» همان نوع نیرویی را به روابط بین‌فردی منتقل می‌کند که در اداره‌ی واگن‌های قطار، معاملات سهام، معادن ذغال‌سنگ و سایر وجوه دنیای صنعت بسیار مؤثر است. انسان متکی به نیروی اراده، با بازی دادن خود، به خود اجازه نمی‌دهد ببیند که چرا قادر نیست دیگران را هم به همان شیوه بازی دهد. این یکی دانستن *اراده با بازی دادن* خود خطایی‌ست که اراده را رودرروی عشق قرار می‌دهد.

این نظریه‌ای محکم و متکی بر شواهد فراوان روان‌درمانی‌ست که والدین این‌چنینی به‌دلیل احساس گناه ناخودآگاه حاصل از بازی دادن فرزندان‌شان، نسبت به آن‌ها بیش از اندازه محافظت‌کننده و آسان‌گیرند. این‌ها فرزندانی هستند که از والدین‌شان ماشین هدیه می‌گیرند و نه ارزش‌های اخلاقی، شهوانیت و هرزگی را می‌آموزند ولی حساسیت نسبت به زندگی را یاد نمی‌گیرند. انگار والدین به‌طرزی مبهم دریافته‌اند که ارزش‌هایی که نیروی اراده‌شان بر آن‌ها متکی‌ست، دیگر کارساز نیست. ولی نه می‌توانند ارزش‌های نوین کسب کنند و نه قادرند اراده‌ی بازی‌دهنده را کنار بگذارند. و پدران اغلب بر پایه‌ی این فرض عمل می‌کنند که اراده‌شان در نهایت به درد همه‌ی خانواده می‌خورد.

این تأکید بیش از حد بر اراده که سد راه عشق می‌شود، دیر یا زود به واکنشی نسبت به خطای متضاد یعنی عشق *بازدارنده‌ی اراده* منجر می‌شود. این معمولاً در نسل فرزندان والدینی شبیه پدر موصوف در بالا دیده می‌شود. عشقی که توسط جنبش هیپی‌گری در زمانه‌ی ما عرضه می‌شود، روشن‌ترین تصویر از این خطا را ارائه می‌دهد. یکی از اصول اساسی این جنبش این است که «عشق هیپی فاقد گزینش است و فرق نمی‌گذارد.» عشق هیپی بر فوریت، خودانگیختگی و صداقت هیجانی در لحظه‌ی گذرا تأکید می‌کند. این وجوه عشق هیپی‌وار، نه‌فقط واکنش‌هایی قابل‌درک در برابر اراده‌ی بازی‌دهنده‌ی نسل قبل است، بلکه در جای خویش ارزش محسوب می‌شود. فوریت، خودانگیختگی و

صداقت رابطه که در لحظه‌ی حیاتی /*اکنون* تجربه می‌شود، معتبر و گویای انتقاداتی نسبت به عشق و سکس کاسب‌کارانه‌ی معاصر است. شورش هیپی‌ها کمکی‌ست به نابودی اراده‌ی بازی‌دهنده که شخصیت انسان را تضعیف می‌کند.

ولی عشق علاوه بر این‌ها نیازمند ماندگاری نیز هست. عشق در ژرفا، در طول زمان و به‌وسیله‌ی ویژگی‌های عشاقی که رویارویی، تعارض و رشد را با یکدیگر تجربه می‌کنند، می‌بالد. این‌ها را نمی‌توان از هیچ تجربه‌ی عاشقانه‌ی دیرپا و ماندگار حذف کرد. انتخاب و اراده در این خصوصیات ـ با هر نامی که بنامیدشان ـ نقش دارند. عشق عمومی قطعاً برای موقعیت‌های گروهی و عمومی کافی‌ست؛ ولی وقتی صرفاً به این دلیل که به گونه‌ی «بشر» تعلق دارم، مورد عشق قرار می‌گیرم، احساس افتخار نمی‌کنم. مشخصه‌ی عشقی که از اراده جدا شده یا عشقی که اراده را از سر راه برداشته، انفعالی‌ست که با شوروشوق خود درنمی‌آمیزد و رشد نمی‌کند؛ چنین عشقی متمایل به گسستگی‌ست. به چیزی ختم می‌شود که کاملاً شخصی نیست زیرا کاملاً متمایز نیست. اراده و انتخاب در این تمایزها دخیل است و انتخاب یکی، به‌معنای انتخاب نکردن دیگری‌ست. هیپی‌ها این مسئله را نادیده می‌گیرند؛ به نظر می‌رسد با رشد هیپی‌گری، فوریت عشق به عشقی گذرا و ناپایدار ختم می‌شود.

اکنون بعد از تصنعی بودن عشق کاسبکارانه‌ی مونتاژی سکس‌ـدرـشنبه‌ـشب که هیپی‌ها در برابرش سر به طغیان برداشته‌اند، خودانگیختگی یک تسکین شگرف است. ولی ویژگی‌های پای‌بندی و دیرپایی عشق چه می‌شود؟ شور اِروتیک فقط نیازمند تسلیم خویش و اجازه دادن به خود برای برانگیخته شدن توسط نیروی تجربه‌ی بلافصل نیست. بلکه علاوه بر این‌ها نیازمند آن است که فرد این رویداد را به درون خویش ببرد و به خود و به رابطه‌اش در سطح نوینی از خودآگاهی که از این تجربه سر برمی‌آورد، شکل دهد. این‌ها نیازمند عنصر اراده‌اند. نیروی اراده‌ی ویکتوریایی فاقد حساسیت و انعطاف‌پذیری توأم با عشق بود؛ در جنبش هیپی‌گری، برعکس، عشقی وجود دارد فاقد نیروی پایدار توأم با

اراده. این خود نمونه‌ی دیگری‌ست از این واقعیت که عشق و اراده از هم جدایی‌ناپذیرند.

آخرین گواهی که نشان می‌دهد مشکلات عشق و اراده به هم وابسته‌اند، عبارت است از شباهت «راه‌حل»های این مشکلات. هیچ‌یک را نمی‌توان در زمانه‌ی ما به‌سادگی با شیوه‌های نوین، سرهم‌بندی ارزش‌های کهنه، تکرار عادات قدیمی به شکلی دلچسب‌تر یا توصیه‌های دیگر این‌چنینی حل کرد. نمی‌توانیم خود را با رنگ نو زدن به ساختمانی کهنه قانع کنیم. این پایه‌ها هستند که ویران شده‌اند و «راه‌حل‌ها» با هر نامی که بنامیم‌شان، باید نوین باشند.

آنچه برای رسیدن به «راه‌حل» ضروری‌ست، یک خودآگاهی نوین است که در آن، عمق و معنای روابط فردی، جایگاهی اصلی دارند. چنین آگاهی فراگیری همواره نیازمند یک دوره‌ی بنیادین گذار است. بدون سرمشق‌های بیرونی، اخلاقیات‌مان به درون تغییر جهت می‌دهد؛ هر فرد با ضرورت جدیدی که همانا مسئولیت فردی‌ست، روبه‌روست. لازم است معنای انسان بودن را درسطوحی ژرف‌تر کشف کنیم.

ناتوانی جنسی به‌عنوان یک نمونه

مشکل ناتوانی جنسی به‌ویژه به این دلیل جالب است که مظهر *هم‌آمیزی اراده و عشق* است. ناتوانی جنسی بیانگر این واقعیت است که فرد تلاش می‌کند جسم‌اش را به کاری وادارد ـ انجام عمل جنسی ـ که «جسم» نمی‌خواهد. یا به عبارت دیگر، بیمار می‌کوشد از جسم‌اش عشق بخواهد در حالی که خود بیمار چنین نمی‌خواهد. ما نمی‌توانیم توانایی جنسی را اراده کنیم؛ نمی‌توانیم اراده کنیم که عشق بورزیم. ولی می‌توانیم اراده کنیم که خود را رها سازیم، در تجربه شریک شویم و به یک احتمال اجازه دهیم که به واقعیت بدل شود. ناتوانی جنسی شکستی‌ست نه برای قصد که برای قصدمندی. زیرا همان طور که زبان عشق، آماس و نعوظ در مرد و برانگیختگی و آمادگی برای رابطه در زن است،

زبان اِروس هم خیال‌پردازی، تخیل و افزایش حساسیت همه‌ی اجزای موجود زنده است. و اگر زبان عمیق‌تر ولی ظریف‌تر دومی با گوشی ناشنوا مواجه شود، زبان صریح‌تر، سمج‌تر و واضح‌تر جسم، از ناتوانی جنسی برای انتقال پیغام استفاده می‌کند.

شاید بد نباشد در اینجا با جزئیات بیشتر به رویدادی که در فصل پیش از آن صحبت شد یعنی ناتوانی جنسی پرستون بپردازیم تا تصویری از پویایی ناتوانی جنسی و نیز تقابل میان اِروس و سکس به ما بدهد. تحلیل خیال‌پردازی‌هایش نشان داد که بیش از آنکه اغوا کرده باشد، اغوا شده بود، بلکه به‌عنوان نشانه‌ای از آزارگری متقابل‌اش، در رابطه پیش رفته بود و زن را بیش از پیش برانگیخته بود فقط برای اینکه در نهایت مأیوس‌اش کند. پس ناتوانی جنسی بیانگر معنای نمادین انکارشده‌ی موجود در خیال‌پردازی‌های نیمه‌آگاه پرستون بود. این خیال‌پردازی‌ها به‌هیچ‌وجه حاصل هوسبازی نیست، بلکه نشانه‌های دقیق و ناگزیری‌ست از اضطراب او و نیازش به تسلیم شدن در برابر زن و انتقام‌اش از او.

خیال‌پردازی یکی از شیوه‌های بیان تخیل است. خیال‌پردازی و تخیل ظرفیت و استعدادی‌ست که به‌وسیله‌ی آن معنای شخصی به یک عمل داده می‌شود. تخیل سرچشمه‌ی قصدمندی‌ست و خیال‌پردازی یکی از زبان‌های آن. من خیال‌پردازی (فانتزی) را در اینجا به‌معنای چیزی غیرواقعی که به‌سوی آن می‌گریزیم، به‌کار نمی‌برم، بلکه در معنای اصلی *phantastikous* یعنی «قدرت تجسم» و «مرئی کردن» استفاده می‌کنم. خیال‌پردازی زبان «خود» برای ارتباط، عَرضه‌ی خویش و اندازه‌ی خویش را یافتن است. زبان «من آرزو می‌کنم/من اراده می‌کنم» است یعنی افکندن تصویر خود به درون موقعیت. و اگر کسی نتواند این کار را بکند، او در آن موقعیت خاص جنسی یا غیرجنسی حاضر نخواهد بود، حال چه جسم‌اش حاضر باشد و چه نباشد. خیال‌پردازی واقعیت را در خود هضم و با خود همگون می‌کند و سپس آن را به ژرفایی نوین سوق می‌دهد.

تخیل و زمان

روی مثبت استفاده از خیال‌پردازی را می‌توان در سایر جلسات پرستون دید. یک مثال را در اینجا می‌آوریم که او صحبت می‌کند:

> پرستون: درباره‌ی حرفایی که با هم زدیم، فکر کردم، درباره‌ی اینکه خودم را از تجربه‌ها دور نگه می‌داشتم و پشت دیوارهای محافظت‌کننده زندگی می‌کردم.

البته رابطه‌ی جنسی خوبی که بعد از آن داشتند، پاسخ کاملی به مشکل‌اش نبود. سرچشمه‌های عمیق‌تر تعارض‌اش در نیمه‌ی دوم آن جلسه نمایان شد وقتی که گفت «من برای عشق بورلی شایستگی لازم رو ندارم.» بعد وقتی که داشت درباره‌ی مادر و خواهرش می‌گفت، فریاد زد: «من نمی‌تونم تسلیمشون بشم. باید ازشون انتقام بگیرم. برن بمیرن! من تسلیم نمی‌شم.» این جملات به‌وضوح مشکلی روان‌نژندانه را آشکار می‌کند که باید حل شود. ولی بخش اول یعنی آن «اراده کردن» سازنده باید با دومی هماهنگ باشد. همان‌طورکه دومی یعنی وجوه ناخودآگاه را نمی‌توان نادیده گرفت، اولی یعنی عمل ارادی را هم نمی‌شود نادیده گرفت. دو قطب مشکل با هم حرکت می‌کنند و یکی به دیگری کمک می‌رساند.

ما نمی‌توانیم عشق را اراده کنیم، ولی می‌توانیم خود را در برابر فرصت‌ها آزاد بگذاریم، می‌توانیم به *احتمال* بیندیشیم که به شهادت بیماران، چرخ‌ها را به حرکت درمی‌آورد. این کار آنچه مانع اندیشه و دریافت ماست، یعنی سرچشمه‌ی دشواری‌های ناخودآگاه و واپس‌زده‌شده را از سر راه برمی‌دارد. بعد می‌توانیم اجازه دهیم تخیل با آن بازی کند، در آن سکنی گزیند، آن را در ذهن ما تغییر دهد، بر آن متمرکز شود و فرصت عشق را به خیال‌پردازی «دعوت کند».

این ما را به مشکل *زمان* می‌رساند. در ناتوانی جنسی با شیوه‌ای بسیار آشنا مواجه می‌شویم: این احساس که به‌شکلی وسواسی‌جبری عجله داریم: بیمار می‌گوید «بلافاصله برهنه شدیم» یا «بلافاصله به بستر رفتیم و من ناتوان بودم.»

برای آنکه خود را به کاری واداریم که در آن با تعارض مهمی روبه‌روییم، جبری رفتار می‌کنیم و می‌کوشیم به درون آن بجهیم تا زرنگی کرده باشیم یا دست‌کم جلو بیفتیم و «سگ»های خودآگاه را تعقیب و سرکوب کنیم. به‌قول مکبث در لحظه‌ی خطیرش «اگر قرار بود در زمان خود انجام شود، همان به که به سرعت انجام می‌شد.»(I،۷). باید عجله کنیم تا به خود اجازه ندهیم چیزی را که در سطحی دیگر می‌دانیم که می‌دانیم، آگاهانه دریابیم. این واقعیت که بسیاری از مردم تمایل ندارند به خود *زمان* دهند تا یکدیگر را در روابط عاشقانه بشناسند، یک علامت شایع کسالت زمانه‌ی ماست. جان گلبریت[1] در اشاره به مُتل‌های موجود در بزرگراه‌ها می‌گوید ما در عصر «سکس سریع و آسان» به سر می‌بریم.

وقتی در بالا گفتم ما «به سکس می‌گریزیم تا از اِروس بپرهیزیم»، واژه‌ی «گریختن» را چند جور می‌توان معنا کرد. گریز یعنی به سرعت رفتن: احساس اجبار می‌کنیم بی‌آنکه متوجه باشیم این اضطراب خود ماست که ما را به جلو می‌رانَد. گریز می‌تواند به‌معنی فرار از چیزی باشد: بهتر است به‌سرعت انجام شود پیش از آنکه خیال‌پردازی ما را گرفتار خود کند، پیش از آنکه صدای تعارض چنان گوشخراش شود که نعوظ و تمایل‌مان برای نزدیکی با زن را از بین ببرد. دستپاچگی و شتاب برای سکس اغلب برای میان‌بُر زدن اِروس است.

اکنون به رابطه‌ی بنیادین میان *اِروس*، *زمان* و *تخیل* می‌رسیم. اِروس نیازمند زمان است: زمان برای اهمیت رویدادی که باید در آن فرو رفت، زمان برای به‌کار افتادن تخیل و زمان برای اگر نه «فکر کردن»، دست‌کم برای تجربه و پیش‌بینی کردن. به همین دلیل است که فرد عاشق دلش می‌خواهد تنها باشد، تنهایی این سو و آن سو پرسه بزند، نه تمرکز کند و نه تلاشی برای کار؛ او دارد به اِروس زمان می‌دهد تا کار خودش را انجام دهد. این اهمیت زمان یکی از ویژگی‌هایی‌ست که اِروس را از سکس متمایز می‌کند. به نظر می‌رسد اِروس

1- John Galbraith

همزمان با نخستین نگاه گذرای طرف مقابل به‌کار می‌افتد (عشق در نگاه اول ضرورتاً روان‌نژندانه نیست و نباید عشقی ناپخته تلقی شود.) معشوق ناگهانی، تصویر مرکبی از تجربیات گذشته یا خواب‌وخیال‌های آینده‌مان را برمی‌انگیزاند؛ بی‌مقدمه او را با «سبک زندگی» شخصی‌مان که همه‌ی عمر با ما بوده و هرچه بیشتر خود را می‌شناسیم، واضح‌تر می‌شود، مرتبط می‌بینیم. ولی فرایند تلفیق زمان می‌برَد، زمان لازم است تا اِروس با انبوه خاطرات، امیدها، ترس‌ها و هدف‌ها در هم تنیده شود و در نهایت همان تصویری را بسازد که ما از خود می‌شناسیم.

یکی‌شدن عشق و اراده

وظیفه‌ی انسان این است که عشق و اراده را به هم بپیوندد. رشد غیرارادی زیست‌شناختی این دو را با هم یکی نمی‌کند بلکه این وظیفه، بخشی از رشد و تکامل آگاهانه‌ی ماست.

در جامعه، اراده تمایل دارد در برابر عشق بایستد. این تمایل، تاریخچه‌ی وراثتی مهمی دارد. ما خاطره‌ای داریم، به‌قول افلاطون «یادگار» زمان یگانگی‌مان با مادران‌مان هنگام تجربه‌ی شیر خوردن از پستان مادر. آن موقع با همه‌ی جهان یکی و به آن وابسته بودیم و تجربه‌ی «یگانگی با هستی» را از سر می‌گذراندیم. این یگانگی به رضایت، شادی همراه با آرامش، خویشتن‌پذیری و سرخوشی منجر می‌شد. این همان چیزی‌ست که در مراقبه‌های ذن یا هندو و مصرف بعضی مواد زنده می‌شود. در عرفان هم این یگانگی با جهان خود را نشان می‌دهد و احساس ملایم سرخوشی و خلسه را موجب می‌شود زیرا من کاملاً مورد پذیرش جهان قرار گرفته‌ام. این همان دورنمای هستی انسان است که در هر اسطوره‌ی باغ بهشت، هر داستان مربوط به بهشت، هر عصر طلایی و در واقع در کمالی که عمیقاً در حافظه‌ی جمعی انسان ریشه دوانده، معنی می‌شود. هنگام تغذیه از پستان مادر، نیازهای ما بدون تلاش خودآگاه از جانب ما برطرف می‌شود. این همان «آزادی نخستین» و نخستین «آری»ست.[۳]

ولی این آزادی نخستین همیشه از هم می‌پاشد. و دلیل این فروپاشی تکامل خودآگاهی انسان است. ما تفاوت و تعارض با محیط‌مان را تجربه می‌کنیم و این واقعیت را که سوژه‌هایی هستیم در دنیای اُبژه‌ها: در نتیجه حتی مادر هم می‌تواند یک اُبژه باشد. این جدایی میان خود و دنیاست، شکاف میان هستی و چیستی. از لحاظ اسطوره‌ای، این زمانی‌ست که هر کودک، نقش آدم هنگام «هبوط» را ایفا می‌کند. نخستین آزادی نابسنده‌ست زیرا اگر بخواهیم به انسان تکامل یابیم، نمی‌توانیم در آن باقی بمانیم. و با اینکه جدایی از آن (به‌قول آناکسیماندر[1] جدایی از بی‌کرانگی) را همچون گناه تجربه می‌کنیم، نباید آن را تا انتها ادامه دهیم.[۴] ولی این آزادی، سرچشمه‌ی همه‌ی کمالات باقی می‌مانَد: دورنمای همه‌ی آرمان‌شهرها، سرچشمه‌ی این احساس ابدی که باید بهشتی در کار باشد و سرچشمه‌ی تلاش‌هایی ـ همواره آفریننده بودن و همواره محکوم به یأس بودن ـ که ما را وامی‌دارد حالت آرمانی آغوش مادر را بازآفرینی کنیم. ولی نمی‌توانیم چنین کنیم: نه اینکه کار خدا باشد و نه به علت رویدادی تصادفی یا اتفاقی که نتیجه را متفاوت می‌کند. نمی‌توانیم زیرا خودآگاهی انسان تکامل می‌یابد. ولی با وجود این، باز هم در جست‌وجوی آنیم درست مثل زمانی که یک پاراگراف خوب می‌نویسیم یا یک اثر هنری خوب خلق می‌کنیم. از نو «هبوط» می‌کنیم ولی باز آماده‌ی صعود می‌مانیم تا بار دیگر با سرنوشت‌مان رودررو شویم.

به همین دلیل است که اراده‌ی انسان در شکل خاص خود، همواره با یک «نه» آغاز می‌شود. ما باید در برابر محیط بایستیم، باید بتوانیم نه بگوییم؛ این لازمه‌ی خودآگاهی‌ست. آری بتی می‌گوید سرمنشأ اراده در ظرفیت «نه» گفتن است: این «نه» مخالفت با والدین نیست (گرچه خود را با اِیستادن در مقابل آن‌ها به‌عنوان مظاهر جهان مقتدر شخصی نشان می‌دهد). این «نه»، اعتراضی‌ست به دنیایی که ما نساخته‌ایم‌اش و نیز تصریح «خود» است در تلاش

۱ـ فیلسوف و ریاضی‌دان یونان باستان-م.

برای دوباره شکل‌دادن به دنیا. اراده کردن به این معنـا، همـواره بـا ایـستادن در *برابر* چیزی آغاز می‌شود و معمولاً به‌خصوص با ایستادن در برابر یگانگی نخستین با مادر قابل مشاهده‌ست. کمی عجیب است کـه ایـن کـار مثـل بـاغ بهـشت بـا احساس گناه و اضطراب انجام می‌شود و یا مثل تکامل بهنجـار بـا تعـارض. ولـی کودک چاره‌ای جز پیمودن این راه ندارد زیرا این رشد خودآگاهی‌ست کـه بـه او انگیزه می‌دهد. و کمی عجیب است که گرچه در یک سطح تأییدش می‌کنـد، در سطح دیگر از آن پشیمان است. این یکی از وجوه پذیرش دیوآسایی‌ست. بیماری در حین تجربه‌ی دوباره‌ی این دوره، «ببر»ی را خواب دید که عادت داشت آن را به مادرش تعبیر کند. ولی درمانگر بـا خـردی کـه از دیـدگاهی کـل‌نگـر نـشئت می‌گرفت، مدام می‌گفت: «ببر در درون توست.» او بدین وسیله توانست جنگیدن با آن را رها کند، با آن همانندسازی کند، آن را به‌عنوان بخشی از قدرت خـویش هضم کند و در نتیجه، انسان خوش‌بین‌تر و مثبت‌تری شود.

اراده با رویارویی آغاز می‌شود، با یک «نه» آن هم زمانی کـه «آری» از پـیش وجود دارد. خطـر در تعبیـر منفـی والـدین از ایـن مرحلـه از تکامـل اسـت کـه به‌وسیله‌ی خشم بیش از اندازه‌شان نشان داده می‌شود و یا این برداشت نادرسـت که «نه» اصیل کودک، در واقع مخالفت با آن‌هاست؛ و در نتیجه کودک آن‌هـا را مخالف رشد و استقلال خویش می‌بیند. و ممکن است به‌دلیل اتهام متقـابلی کـه در برابر انتخاب‌هایش دریافت می‌کند، وسوسه شود (و حتی تـا حـدودی تـسلیم این وسوسه شود) که از اراده کردن منصرف شـود و بـه «خلـسه» بـازگردد (کـه اکنون دیگر فقط خلسه‌ای‌ست در گیومه). این همان ولـع، خودشـکنی وحـسرت برای بازگشت به یگانگی نخستینی‌ست که در بزرگسالان روان‌نژند می‌بینیم. ولی گذشته را نمی‌توان احیا کرد و دوباره بازگرداند.

به همین دلیل است که یکی‌کـردن دوبـاره‌ی اراده و عـشق چنـین وظیفـه و دستاورد مهمی برای انـسان اسـت. اراده باید بیایـد تـا خلـسه را از بـین ببـرد، تجربه‌ای نوین با افراد و با دنیا را ممکن سازد؛ امکان اسـتقلال و آزادی بالغانـه و

مسئولیت‌پذیری متعاقب آن را فراهم آورَد. اراده می‌آید تا شالوده‌ای بسازد که عشق نسبتاً بالغانه را ممکن می‌کند. انسان مانند اورستس دیگر در پی تحکیم دوباره‌ی وضعیت نوزادی‌اش نخواهد بود و اکنون آزاد است که مسئولیت انتخاب‌هایش را بپذیرد. اراده، آزادی نخستین و یگانگی آغازین را نابود می‌کند نه به این دلیل که تا ابد با جهان بجنگد گرچه بعضی از ما در همین مرحله متوقف می‌مانیم. با درآمدن از خلسه‌ی نخستین ناشی از یگانگی جسمانی، اکنون وظیفه‌ی انسان است که به‌وسیله‌ی دستیابی به روابطی نوین به یگانگی *روان‌شناختی* برسد، روابطی که دو ویژگی دارد: یکی اینکه عاشق کدام زن شود و خود را وقف چه گروهی کند و دوم اینکه این عواطف را آگاهانه در خود شکل می‌دهد.

با همه‌ی این‌ها، من ارتباط میان اراده و عشق را وضعیتی ناهشیار و خودبه‌خودی نمی‌دانم، بلکه آن را یک وظیفه تلقی می‌کنم؛ و تا هر جایی که به نتیجه برسد، یک دستاورد است و در جهت پختگی، یکپارچگی و کمال قرار دارد و به هیچ‌یک از این‌ها نمی‌توان دست یافت مگر آنکه با متضادش ارتباط برقرار کرد؛ پیشرفت انسان هرگز یک‌بُعدی نیست. ولی این‌ها سنگ محک و معیار پاسخ ما به امکان‌های موجود در زندگی خواهند بود.

فصل دوازدهم

معنای محبت[1]

> تنها یک انسان واقعاً مهربان می‌داند چگونه عشق بورزد و چگونه نفرت.
>
> کنفسیوس

پدیده‌ی غریبی درباره‌ی جنگ ویتنام وجود دارد. این پدیده در این واقعیت ریشه دارد که تصاویر این جنگ ـ فیلم‌های تلویزیونی، تصاویر ثابت روزنامه‌ها و مجلات ـ با هر جنگ دیگری که تاکنون درگرفته، متفاوت است. دیگر نه تصاویر پیروزی در کار است، نه نصب پرچم بالای یک تپه مثل آیوجیما[2]، نه راهپیمایی‌های فاتحانه در خیابان‌ها. در بحبوحه‌ی اعلام روزانه‌ی اسامی تلفات و زخمی‌های این جنگ و شمارش اجساد ـ زیرا چیز دیگری برای شمردن وجود ندارد ـ اتفاق دیگری می‌افتد: اتفاقی که نه برنامه‌ریزی‌شده است و نه تصمیم آگاهانه‌ی مغز یک انسان. این اتفاق حاصل کار عکاسان است: هنرمندانی که مظهر ناخودآگاه همه‌ی ما هستند، کسانی که *استقرارشان* در جنگ بی‌ربط است، کسانی که بر اساس طرز قرارگیری بدن و استفاده از عضلات، این صحنه را ثبت می‌کنند و صحنه‌ی دیگر را نه و تنها دغدغه‌شان، علاقه‌ی انسانی‌ست. حاصل کار این عکاسان است که موجب می‌شود تصویر زخمی‌هایی را ببینیم که از یکدیگر

1- Care

۱ـ Iwo Jima : نام جزیره‌ی کوچکی که یکی از نبردگاه‌های بزرگ امریکا و ژاپن در جنگ جهانی دوم بود-م.

مراقبت می‌کنند، تصویر سربازانی که از زخمی‌ها پرستاری می‌کنند، تصویر یک تکاور دریایی که بازویش را به دور همرزم زخمی‌اش حلقه کرده و فرد زخمی از درد و بهت فریاد می‌زند. آنچه از این تصاویر برداشت می‌شود، محبت به معنای واقعی کلمه‌ست.

اخیراً برنامه‌ای تلویزیونی یک روستای ویتنامی را نشان داد که در آن، بمب‌های حاوی گاز را به درون دخمه‌ها و کپرها انداختند تا ویت‌کنگ‌های مخفی‌شده را بیرون بکشند. ولی فقط زن‌ها و بچه‌ها از این دخمه‌ها بیرون ریختند. یک بچه‌ی تقریباً دوساله که با مادرش بیرون آمده بود، نشسته بر دامان مادر، به یک تکاور دریایی سیاه‌پوست خیره شده بود. صورت کودک از دود و گاز حاصل از بمب، سیاه بود و گریه می‌کرد. نگاهش از ورای گریه، سرشار از بهت بود و عدم درک چنین دنیایی. ولی دوربین بلافاصله به روی صورت سیاه‌پوست امریکایی رفت که در لباس جنگ، مسلط و تا حدودی ترسناک به نظر می‌آمد و داشت به بچه نگاه می‌کرد. او هم دقیقاً همین حالت را در صورت‌اش داشت. بهت: چشمانش همان طور که به بچه خیره شده بود، فراخ و دهانش نیمه‌باز بود؛ ولی نگاه خیره‌اش بی‌حرکت بود و بر آن کودک ثابت مانده بود. از دنیایی که در آن دست به چنین کاری زده بود، چه برداشتی داشت؟ در حالی که گوینده‌ی برنامه با سروصدا می‌گفت که این گاز فقط ده‌دقیقه آزاردهنده‌ست و هیچ اثر زیان‌بخشی از خود به جا نمی‌گذارد، فیلم‌بردار نگاه دوربین‌اش را از صورت تکاور برنداشت. آیا تکاور به‌یاد آورده بود که او هم در کودکی، در یکی از ایالات جنوبی، آنجا که او نیز نژاد «پست» خوانده می‌شد، از غار و کپری که محل بازی‌اش بود، با گاز بیرون کشیده شده بود؟ آیا به‌یاد آورده بود که او هم زمانی کودکی بوده که فقط می‌توانسته به دوروبرش نگاه کند و دنیایی را ببیند که موجب درد و رنج بود آن هم به دلایلی که برای هیچ کودکی قابل درک نیست؟ آیا خودش را در این کودک می‌بیند یعنی بهت و حیرت‌اش را به‌عنوان یک کودک سیاه‌پوست؟

من تصور نمی‌کنم او آگاهانه به این چیزها بیندیشد: فکر می‌کنم در آنجا فقط انسان دیگری را می‌بیند با یک زمینه‌ی مشترک انسانی که درنگ این دو را در یک لحظه در باتلاق ویتنام موجب شده است. در نگاه او محبت هست. و فیلم‌بردار اتفاقاً او را دیده ـ تقریباً همیشه همین اتفاق می‌افتد ـ و دوربین‌اش را بر صورت او ثابت کرده است. یک رابطه‌ی نیمه‌آگاه صرفاً مرتبط با علاقه‌ی انسانی که احساس گناه ناخودآگاه همه‌ی ما را به تصویر می‌کشد. و در حالی که گزارشگر برنامه با صدایی آرامش‌بخش، فهرست بی‌پایانی از افراد کشته‌ـزخمی‌ـزخمی‌ـکشته را می‌خوانَد، فیلم‌بردار که در این لحظه ناشناس است و برای همیشه هم ناشناس باقی می‌مانَد و تجسم دسترسی ما به عضلات کور و ناخودآگاه ما و جسم ماست، دوربینش را بر چهره‌ی مرد درشت سیاه‌پوستی نشانه می‌رود که به کودکی در حال گریه و ناشناس در میانه‌ی باتلاق جنگ مدرن چشم دوخته است.

این تصویر ساده‌ای از محبت است. حالت به‌رسمیت شناختن دیگری ـ انسانی مانند خودمان ـ است؛ همانندسازی با «خود» خویش به‌وسیله‌ی درد و شادی آن دیگری؛ احساس گناه، ترحم و آگاهی از اینکه همه‌ی ما بر پایه‌ی انسانیت مشترکی ایستاده‌ایم که همگی در آن ریشه داریم.

محبت در عشق و اراده

محبت حالتی‌ست که در آن چیزی *اهمیت* پیدا می‌کند؛ محبت متضاد بی‌احساسی‌ست. محبت خاستگاه ضروری اِروس و خاستگاه مهر انسانی‌ست. خوشبختانه محبت با نوزاد زاده می‌شود. از لحاظ زیست‌شناختیَ، اگر کودک مورد محبت مادری قرار نگیرد، به‌زحمت می‌تواند همان روز اول زندگی را از سر بگذرانَد. از لحاظ روان‌شناختی، بر پایه‌ی پژوهش‌های اسپیتز[1] می‌دانیم که اگر کودک در

1- Spitz

دوره‌ی نوزادی مورد محبت مـادری قـرار نگیـرد، بـه کنـاره‌ی بـسترش مـی‌خـزد، می‌پژمرد و هرگز رشد نمی‌کند بلکه در حالتی از رخوت و گیجی باقی می‌مانَد.

برای یونانی‌ها، اِروس بدون شور و اشتیاق زنده نمی‌مانَد. ما نیز با قبـول ایـن مسئله، می‌توانیم بگوییم که اِروس بدون محبت زنده نمی‌مانَـد. اِروس، ایـن روح الهام‌بخش از لحاظ روان‌شناختی با تسخیر مـا و بـا بـه چـرخش درآوردن مـا در گـرداب خـویش آغـاز مـی‌شـود. و نیازمنـد الحـاق محبـت اسـت کـه بـه وجـه روان‌شناختی اِروس بدل می‌شود. وقتی طبیعت درد و رنج را حس مـی‌کنـد، بـه قدرت محبت افزوده می‌شود؛ اگر ما نسبت به خودمان محبت نداشته باشیم، آزار می‌بینیم، می‌سوزیم و صدمه می‌خـوریم. ایـن منبعـی بـرای همانندسـازی‌سـت: می‌توانیم با جسم خود، درد کـودک یـا رنـج بزرگـسال را احـساس کنـیم. ولـی مسئولیت ما این است که نگذاریم محبت به مقوله‌ای صرفاً مرتبط با پایانـه‌هـای عصبی محدود بماند. من پدیده‌های زیست‌شناختی را انکار نمی‌کنم، ولی محبت باید به یـک واقعیـت روان‌شـناختی آگاهانـه بـدل شـود. زنـدگی حاصـل بقـای جسمانی‌ست؛ ولی زندگی خوب حاصـل چیـزهـایی‌سـت کـه بـه آن‌هـا اهمیـت می‌دهیم و محبت داریم.

برای هایدگر، محبت یا مراقبت (*Sorge*) خاستگاه اراده است. به همین دلیـل است که او عملاً هرگز از اراده یا اراده کردن سـخن نمـی‌گویـد مگـر زمـانی کـه موضع سایر فیلسوفان را رد می‌کند. زیرا اراده یک «قوه» یـا قـسمت مـستقلی از «خود» نیست و هرگاه بخـواهیم از آن یـک قـوه‌ی خـاص بـسازیم، بـه دردسـر می‌افتیم.[۱] اراده کارکرد کلیت فرد است. هایدگر می‌نویسد: «سـاختار محبـت، هنگامی که کامل درک شود، پدیـده‌ی فردیـت را شـامل مـی‌شـود.»[۲] وقتـی محبت نداشته باشیم و برای چیزی اهمیت قائل نباشـیم، هـستی خودمـان را از دست می‌دهیم؛ و محبت راه بازگشت به هستی‌ست. اگر به هستی اهمیت بدهم، با کمی توجه نسبت به آسایش آن، رهبری‌اش خـواهم کـرد؛ در حـالی کـه اگـر اهمیت ندهم، هستی‌ام متلاشی می‌شـود. هایـدگر «محبـت را پدیـده‌ی اساسـی

سازنده‌ی هستی انسان می‌داند.»[۳] پس این نگاه که انسان را انسان می‌کند، هستی‌*شناختی* هم هست. اراده و آرزو نمی‌توانند شالوده‌ی محبت باشند، بلکه برعکس: این دو بر محبت بنا می‌شوند.[۴] اگر آغاز کردن برای‌مان مهم نباشد، نمی‌توانیم اراده یا آرزو کنیم؛ اگر اهمیتی موثق و معتبر برای چیزی قائل باشیم، نمی‌توانیم جلو اراده یا آرزو کردن‌مان را بگیریم. هایدگر می‌گوید اراده کردن، رها کردن محبت است. [۵] و من اضافه می‌کنم فعال کردن محبت است. ثبات خود به‌وسیله‌ی محبت تضمین می‌شود.

پایان‌پذیری چیزی‌ست که محبت را ممکن می‌سازد. خدایان کوه المپ اهمیت نمی‌دهند و محبت ندارند: ما در اینجا برای این واقعیت که همه به‌وضوح می‌بینند و از آن در تعجب‌اند، توضیح خودمان را داریم. این واقعیت که ما فانی هستیم، محبت را امکان‌پذیر می‌کند. بر اساس برداشت هایدگر، محبت خاستگاه وجدان نیز هست. «وجدان ندای محبت است» و «خود را به‌وسیله‌ی محبت اثبات می‌کند.»[۶]

هایدگر یک حکایت قدیمی از محبت را نقل قول می‌کند که گوته هم در پایان *فاوست* آورده است:

> «یک‌بار وقتی "محبت" از رودی عبور می‌کرد، توده‌ای گل رس دید؛ متفکرانه تکه‌ای برداشت و شروع کرد به شکل دادن آن. همان طور که داشت به آنچه ساخته بود، فکر می‌کرد، به ژوپیتر برخورد. "محبت" از او خواست در مخلوقش روح بدمد و ژوپیتر با خوشحالی پذیرفت. ولی وقتی "محبت" خواست نام خویش را به آن ارزانی کند، ژوپیتر مانعش شد و خواست نام خود را بر آن نهد. همین طور که "محبت" و ژوپیتر مشغول جروبحث بودند، زمین برخاست و مدعی شد که بَاید نام او را بر آن مخلوق بگذارند، زیرا "محبت" با بخشی از تن او، این موجود را ساخته است. این سه از ساتورن خواستند میان‌شان حکمیت کند و او این تصمیم را گرفت که به نظر عادلانه می‌آمد: از آنجا که تو، ژوپیتر، به او روح بخشیده‌ای، روحش را هنگام مرگش دریافت خواهی کرد؛ و از

> آنجا که تو، زمین، به او جسم بخشیده‌ای، جسمش به تو خواهد رسید. ولی از آنجا که «محبت» پیش از همه به او شکل داده، تا زمانی که این مخلوق زنده‌ست، به «محبت» تعلق خواهد داشت. و از آنجا که بحثی درباره‌ی نام او میان شما درگرفته، اجازه دهید او را «انسان *homo*» بنامیم چرا که از *humus* (زمین) ساخته شده است.» [۷]

این حکایت جذاب، حاوی نکته‌ی مهمی در داوری ساتورن (خدای زمان) است: با اینکه انسان به افتخار زمین، *homo* نامیده شده، ولی به‌واسطه‌ی منش‌های انسانی حاصل از محبت شکل پذیرفته است. در این حکایت، این محبت است که بار انسان را در طول اقامت موقت‌اش در این دنیا، بر دوش می‌کشد. این مسئله درک سه وجه زمان را امکان‌پذیر می‌کند: گذشته، آینده و اکنون. زمین مالک گذشته‌ی انسان است، زئوس مالک آینده‌ی او؛ ولی از آنجا که «محبت پیش از همه به او شکل داده، تا زمانی که این مخلوق زنده‌ست، به محبت تعلق خواهد داشت» یعنی محبت مالک اکنون اوست.

این گشت‌وگذار به درون هستی‌شناسی، این مسئله را روشن‌تر می‌کند که چرا محبت و اراده تا این حد به هم مرتبط‌اند و در واقع دو وجه یک تجربه‌اند. به‌علاوه، تمایز میان آرزو کردن و اراده کردن را برای ما روشن می‌کند: آرزو کردن به گفته‌ی مکوئاری[1] شبیه «یک هوس محض است، انگار اراده در خوابش غلت بزند ولی جز رؤیا دیدن درباره‌ی عمل، کاری نکند.»[۸] اراده شکل بالغ و رسیده‌ی آرزوست و در ضرورت هستی‌شناختی محبت ریشه دارد. در یک عمل آگاهانه‌ی فردی، اراده و محبت با هم پیش می‌روند و از این نظر همسانند.

این مسئله دریافت روشنی از تمایز میان محبت و احساساتی‌گری[2] به ما می‌دهد یا در واقع وادارمان می‌کند به این تفاوت توجه کنیم. احساساتی‌گری بیشتر فکر کردن *درباره‌ی احساسات* است تا تجربه‌ی عینی و معتبر آن. تولستوی از بانوان روسی می‌گوید که در تئاتر می‌گریند ولی نسبت به

1- Macquarrie 2- Sentimentality

کالسکه‌چی خودشان که بیرون دارد از سرما یخ می‌زند، بی‌اعتنا هستند. احساساتی‌گری به این واقعیت می‌نازد که من این عاطفه را *دارم*؛ همه‌چیز به شکل ذهنی در همین‌جا آغاز و به همین‌جا ختم می‌شود. ولی محبت همیشه مراقبت و توجه نسبت به چیزی را به همراه دارد. ما درگیر تجربه‌ی خود از یک چیز یا رویداد عینی که نسبت به آن توجه داریم، می‌شویم. در محبت، فرد باید با پرداختن به واقعیت عینی، برای آن موقعیت خاص کاری بکند؛ باید تصمیمی بگیرد. این همان‌جایی‌ست که محبت، عشق و اراده را در کنار هم قرار می‌دهد.

من اصطلاح پل تیلیش یعنی دلواپسی[1] ـ که معمولاً با صفت «غایی» از آن یاد می‌کند ـ را هم مترادف آنچه موضوع بحث فعلی ماست، می‌گیرم. ولی به دلیل اهداف‌مان، اصطلاح ساده‌تر و صریح‌تر محبت را در اینجا ترجیح می‌دهم. می‌توانستم از واژه‌ی شفقت[2] که برای بسیاری از خوانندگان متضمن شکل عالمانه‌تر محبت است هم استفاده کنم. ولی شفقت، یک «احساس نسبت به» دیگری‌ست و از همان ابتدا یک هیجان است، احساسی که می‌تواند بیاید و برود. واژه‌ی محبت را برمی‌گزینم چون هستی‌شناختی‌ست و به یک وضعیت اگزیستانسیال اشاره دارد.

محبت مهم است زیرا همان چیزی‌ست که در زمانه‌ی ما گم شده. آنچه جوانان ما در شورش‌های شکل‌گرفته در پردیس‌های دانشگاه و در حرکات اعتراضی کشور برایش می‌جنگند، این اعتقاد راسخ نافذ و گسترنده است که هیچ‌چیز مهم نیست؛ این احساس غالب که آدم کاری از دستش برنمی‌آید. تهدید در بی‌احساسی، خود را درگیر نکردن و میل به دریافت محرک‌های بیرونی‌ست. محبت پادزهر ناگزیر این‌هاست.

با اینکه شیوه‌های شورش دانشجویی پذیرای انتقادند، هنوز به نزاع برای حفظ «حق‌الحقوق» می‌پردازند. نزاع برای هستی انسان در دنیایی که همه‌چیزش بیش از پیش ماشینی و کامپیوتری به نظر می‌آید و به ویتنام ختم

1- concern 2- compassion

می‌شود. گرچه دستورالعمل «ندوزید، نبُرید یا تا نکنید» برای دانشجو ناشناخته‌ست، ولی نوعی کنش‌نمایی نسبت به این جمله‌ی هایدگر است که محبت را پدیده‌ی اساسی سازنده‌ی هستی انسان می‌داند. این انکار پذیرش پوچی‌ست در شرایطی که از هر سو به فرد رخ می‌نمایاند؛ اصرار سرسختانه بر وقار انسانی‌ست در شرایطی که از هر سو زیر پا گذاشته می‌شود؛ تأکید لجوجانه‌ی خود بر محتوا بخشیدن به فعالیت‌های ماست که به اندازه‌ی این فعالیت‌ها، عادی و روزمره شده است.

عشق و اراده در معنای رمانتیک و اخلاقی قدیمی‌شان، مفاهیمی گنگ و مبهم‌اند و در واقع، در آن چارچوب، هم غیر قابل دسترس‌اند و هم غیر قابل استفاده. نمی‌توانیم با توسل به داستان‌های عاشقانه از آن‌ها حمایت کنیم زیرا داستان عاشقانه این روزها رو به زوال است، توسل به «باید» هم چاره‌ساز نیست. هیچ‌یک از این‌ها دیگر نمی‌توانند استدلال محکمی باشند. ولی آن پرسش کهن اصلی و اساسی همچنان پابرجاست که آیا چیزی یا کسی هست که برای من *مهم باشد*؟ و اگرنه، آیا می‌توانم چیزی یا کسی را پیدا کنم که برایم *مهم باشد*؟

محبت نوع خاصی از قصدمندی‌ست که به‌ویژه خود را در روان‌درمانی نشان می‌دهد. به‌معنای آرزوی خوب داشتن برای کسی‌ست و اگر درمانگر محبت را در درون خویش تجربه نکرده باشد و یا این اعتقاد را نداشته باشد که آنچه برای بیمار روی داده، اهمیت دارد، فاتحه‌ی آن درمان را باید خواند. معنای رایج و اصلی «قصدمندی» و «محبت»، در اصطلاح کوچک «tend» نهفته است که هم ریشه‌ی قصدمندی و هم معنای محبت را در خود دارد. این واژه به‌معنای میل، گرایش، به یک‌سو متمایل شدن و حرکت کردن است؛ و نیز به‌معنای توجه کردن، رسیدگی کردن، پاییدن و دلواپس کسی بودن است. بر این اساس، سرچشمه‌ی عشق و اراده‌ست.

اسطوره‌ی محبت

اکنون می‌خواهم به یک دوره‌ی تاریخی بپردازم که بسیار شبیه دوران ماست تا شاید مفهوم اسطوره‌ی محبت را برای‌مان روشن کند. پس از یک دوره‌ی طلایی

یونان باستان ـ وقتی اسطوره‌ها و نمادها، زرهی برای مقابله با تعارض درونی و فقدان اعتمادبه‌نفس در اختیار هر شهروند قرار می‌داد ـ به سده‌های سوم و دوم پیش از میلاد می‌رسیم. خود را در دنیایی می‌بینیم که از لحاظ وضعیت روان‌شناختی با زمانه‌ی اسخیلوس و سقراط، زمین تا آسمان متفاوت است. به هر سو که می‌نگریم، به اضطراب، تردیدهای درونی، و تعارض روان‌شناختی لگام‌گسیخته در ادبیات برمی‌خوریم. و این دنیا بی‌شباهت به دنیای ما نیست. دانشجویی آن دوره‌ی یونان‌گرایی را این گونه توصیف می‌کند:

> اگر یک روز صبح بیدار شوید و ببینید که معجزه‌ای شما را به آتن سال‌های نخستین سده‌ی سوم پیش از میلاد برده است، خود را در فضای اجتماعی و روحی‌ای می‌بینید که در کل برای‌تان ناآشنا نیست. آرمان‌های سیاسی شهر-کشور یعنی آزادی، مردم‌سالاری و خودکفایی ملی، جذابیت‌شان را برای دنیایی که خودکامگی در مقیاسی گسترده بر آن سایه افکنده و بحران‌های اقتصادی و ناآرامی اجتماعی بنیان آن را به لرزه در آورده، از دست داده‌اند. خدایان کهن، معابد و قربانی‌های خویش را حفظ کرده‌اند ولی از الهام‌بخشیدن به باوری زنده و پویا دست برداشته‌اند. به نظر می‌رسد اذهان برتر سده‌ی پیشین یعنی افلاطون و ارسطو دیگر پیامی برای نسل جدید تازه‌برخاسته ندارند و دارویی برای درمان وضعیت سرخوردگی، شک‌گرایی و سرنوشت‌باوری غالب موجود نیست. [۹]

در دوره‌ی کنونی و دوره‌ای که بلافاصله در پی آن می‌آید، نویسندگان حقیقتاً از *دلهره*[1] آگاهند. پلوتارک تصویر گویایی ترسیم می‌کند از یک انسان مضطرب با علائم آشکارساز بیم و هراس مثل تعریق کف دست و بی‌خوابی. [۱۰] اپیکتیتوس فصلی دارد با عنوان «اضطراب موردی» که در آن بر این وضعیت اضطراب تشخیص می‌گذارد و اصول غلبه بر آن را توضیح می‌دهد. «این انسان در اراده‌ی به‌دست آوردن و اراده‌ی پرهیز کردن دچار اختلال است، در مسیر

1- angst

درست نیست، تب دارد چون چیز دیگری نیست که رنگ چهره را این چنین تغییر دهد و موجب لرز و رعشه و به‌هم خوردن دندان‌ها شود.» [۱۱] لوکرتیوس زار می‌زند که اضطراب همه جا هست: بیم مرگ، بیم طاعون، بیم مکافات پس از مرگ، بیم ارواح ماورای طبیعی. در میانه‌ی شعرش با عنوان *سرشت جهان*[1]، نگاهی به درون بهشت «مزین به ستاره‌های رخشان» می‌افکنَد و «بعد در دل‌هایی که از هم‌اکنون در عذاب‌اند، اضطرابی نو جان می‌گیرد و سر برمی‌دارد. دچار این سرگشتگی می‌شویم که شاید ما تحت فرمان نوعی نیروی ایزدی درک‌ناپذیر که ستاره‌های درخشان را در مسیرشان سرعت می‌بخشد، نیستیم.» [۱۲]

این سرچشمه‌ی اضطراب که لوکرتیوس به آن اشاره می‌کند، یادآور اضطرابی‌ست که این روزها درباره‌ی بشقاب‌پرنده‌ها، نورهای شبانه که مردم می‌ترسند نکند سرکشی‌هایی از سیارات دیگر باشد و مانند این‌ها وجود دارد. بعضی روان‌درمانگران ژرف‌نگر مثل ک. گ. یونگ متقاعد شده‌اند که تحول انسان امروزی در ارتباط با فضا، در نیمه‌ی سده‌ی بیستم، اضطراب نهفته‌ای بسیار بیش از آنچه عموماً به آن معترف‌اند، پدید می‌آورَد. [۱۳]

شباهت میان عصر مدرن ما و این اضطراب نهفته‌ی دوران یونان‌گرایی، بسیار بیشتر از این فرافکنی‌ها و توهمات است. لوکرتیوس نگاهی به این سده‌ی سوم انداخت و توصیفی نوشت که اگر سبک شاعرانه‌اش را کنار بگذاریم، می‌توانست شرح یک روزنامه‌ی معاصر درباره‌ی جامعه‌ی بزرگ باشد:

> اپیکور دید عملاً همه‌ی آنچه نیازهای حیاتی انسان‌ها را برآورده می‌کند، در دسترس آن‌هاست و . . . معیشت‌شان تضمین. مردانی دید در لذت کامل از ثروت و حسن شهرت، وقار و صلاحیت و شاد از خوش‌نامی فرزندان‌شان. با وجود همه‌ی این‌ها، در هر خانه‌ای قلبی دردمند دید گرفتار رنجی پایان‌ناپذیر حاصل آلام روحی، ناتوان از تسکین و ناچار از تخلیه‌ی خویش با ناله‌ای سرکشانه. [۱۴]

1- The Nature of the Universe

لوکرتیوس این بحث را با یک تلاش جالب برای تشخیص ادامه می‌دهد. او این طور نتیجه‌گیری می‌کند که «سرچشمه‌ی این بیماری در خود ظرف است.» به این معنا که نقص از خود انسان یا ذهن انسانی بود. اپیکور اعتقاد داشت و لوکرتیوس با فداکاری یک معتقد کامل از او پیروی کرد که اگر دنیای طبیعی به‌شیوه‌ای منطقی برای مردم توضیح داده شود، آن‌ها از اضطراب آزاد خواهند شد.

من به‌جای آن می‌گویم سرچشمه‌ی این بیماری انسانی بود که دنیای‌اش را گم کرده بود. تغییر بزرگی که اتفاق افتاده بود، عبارت بود از قطع ارتباط با این دنیا، با دیگران و با خود. می‌توان گفت اسطوره‌ها و نمادها فروریخته بودند. و انسان همان طور که بعداً اپیکور اشاره کرد «نمی‌داند کجای این دنیا قرار گرفته است.» [۱۵]

در این دوره‌ی یونان‌گرایی، چندین مکتب شکوفا شد که فقط شامل رواقیون و اپیکوریان نبود، بلکه کلبیون، کورناییان[۱]، لذت‌باوران را هم در کنار افلاطونیان و ارسطوییان سنتی شامل می‌شد. نکته‌ی مهم درباره‌ی این مکاتب ناهمگون این است که هیچ‌یک دیگر نه مانند مکتب سقراطی، اشتیاقی برای کشف حقیقت اخلاقی دارند و نه مانند مکاتب افلاطونی و ارسطویی، در پی ساختن ساختار حقیقت‌اند. این‌ها بیشتر شیوه‌هایی هستند برای تعلیم چگونه زیستن به مردم در دنیایی آکنده از تعارض‌های روان‌شناختی و روحی. *آموزه‌های این مکاتب، اکنون در روان‌درمانی باب شده، چه این اتفاق خوب باشد و چه بد.*

برخی مکاتب مشکلات انسان‌ها را در کانون توجه خود قرار می‌دهند: اینکه چگونه شور و شهوت خود را کنترل کنند و چگونه بر تعارض‌های زندگی مسلط باشند. رواقیون و اپیکوریان، اصل بی‌غمی[۲] را بنیان گذاشتند، منش «تزلزل‌ناپذیر بودن» نسبت به زندگی: دستیابی به آرامش و متانتی بی‌شوروهیجان خصوصاً در مورد رواقیون به‌وسیله‌ی تلاش اراده‌ی قوی و اینکه فرد به خود اجازه ندهد تحت

۱ـ Cyreniacs: پیروان مکتب فلسفی شهوت‌گرایی آریستیپوس کورنایی-م.

2- ataraxia

تأثیر هیجانات معمول سوگ، سختی‌ها و فقدان‌های زندگی قرار گیرد. شما باید بر سلطه‌ی خود بر رویدادهای بیرونی تأکید کنید و اگر نمی‌توانید چنین کنید، دست‌کم نباید تحت تأثیرآن‌ها قرار گیرید. قدرت عظیم فردی ـ رجوع شود به لژیونرها و حاکمان رومی ـ اغلب توسط باورها و تمرینات مکتب رواقی حاصل می‌شد.

ولی این قدرتی بود که به قیمت سرکوب همه‌ی هیجانات مثبت و منفی به‌دست می‌آمد. تلاش مکاتب اپیکوری و رواقی برای در دسترس قرار دادن نوعی روان‌درمانی شبیه هم بسود. دادز[1] می‌نویسد: «هر دو مکتب در حذف شور و شهوت از زندگی انسان شبیه هم بودند، آرمان هر دو رهایی از هیجانات آزاردهنده بود و دستیابی به این آرمان در یکی با تکیه بر عقاید درست نسبت به انسان و خدا امکان‌پذیر بود و در دیگری، با تکیه نکردن بر هیچ عقیده‌ای.» [۱۶]

اپیکوریان آرامش ذهن و جسم را در برقراری تعادل منطقی در لذت‌های‌شان و قائل شدن ارزش ویژه برای لذت‌های روشنفکرانه می‌جستند. این طور به نظر می‌رسید که این شیوه درها را به‌سوی یک زندگی رضایتمندانه و سرشار از خوشامدگویی به لذت‌های حسی می‌گشاید. لوکرتیوس به ما می‌گوید اپیکور «برای میل و ترس محدودیت‌هایی قائل شد زیرا این موضوع را روشن کرد که اغلب ضرورتی ندارد سینه‌ی بشر در معرض موج‌های طوفانی تشویش و اضطراب باشد.» [۱۷] ولی مقصود این کنترل و محدود کردن ترس (که به‌معنای محدود کردن میل هم هست) هرچه باشد، این شیوه در عمل به اخته کردن نیازهای پویای بشر می‌انجامد. حتی یکی از نویسندگان آن دوره، اپیکوریان را خواجه می‌نامید.

سنت لذت‌باوران بر یافتن لذت در رضایت حسی تأکید داشت. ولی این لذت‌باوران هم مثل لذت‌باوران سایر دوره‌ها از جمله زمانه‌ی ما دریافتند که رضایت حسی فقط برای رضایت حسی به‌طرز عجیبی نارضایتی می‌آورد. یکی از

1- Dodds

آموزگاران این مکتب، هگسیاس[1]، نومید از دستیابی به شادی، به یکی از فیلسوفان بدبینی بدل شد؛ و بطلمیوس او را از سخنرانی در اسکندریه منع کرد زیرا به تعداد زیادی خودکشی منجر شده بود. این آغاز زمانه‌ای است که آموزگار یا فیلسوف «اتاق سخنرانی‌اش را درمانگاه ارواح بیمار می‌بیند.» [۱۸]

تأثیرگذارترین کسی که در جهت کمک به بشر برای مواجهه با اضطراب‌اش تلاش می‌کرد، لوکرتیوس بود. از آنجا که شاعر بود و روحی حساس به رنج‌های بشری داشت، نمی‌توانست در برابر فلاکت روان‌شناختی و روحانی موجود در دوروبرش سنگ و بی‌احساس شود. گرچه به‌شدت در حسرت بی‌غمی بود، طبیعت شاعرانه‌اش به او اجازه نمی‌داد بی‌اعتنا باشد و توانایی لازم برای سرکوب و رسیدن به این بی‌اعتنایی را کسب کند. نوشته است «ترس‌ها و اضطراب‌هایی که قفسه‌ی سینه‌ی انسان را در هم می‌فشرند، با چکاچک سلاح‌ها یا باران بی‌امان گلوله‌های پرتابی کاستی نمی‌گیرند. مغرورانه و بی‌شرمندگی میان شاهزادگان و فرمانروایان نیرومند جولان می‌دهند. برق طلا یا درخشش جامه‌های ارغوانی شاهان آن‌ها را بهت‌زده و حیران نمی‌کند.» [۱۹]

او می‌داند که بخشی از این اضطراب حاصل پوچی و بی‌معنایی زندگانی مردمان است. «انسان‌ها آشکارا باری سنگین بر اذهان‌شان حس می‌کنند که افسرده‌شان می‌کند. فقط اگر علت این افسردگی و سرچشمه‌ی این توده‌ی جانفرسای موجود در سینه‌های‌شان را هم با همان وضوح درک می‌کردند، دچار چنین زندگی‌ای که این روزها زیاد می‌بینیم، نبودند: هیچ‌کس نمی‌داند واقعاً چه می‌خواهد و همه تا ابد می‌کوشند از جایی که هستند بگریزند انگار که جابه‌جایی محض می‌تواند آن بار را به زمین بیفکند.» [۲۰] لوکرتیوس که در کنار شاعر بودن، روان‌شناسی ژرف‌نگر هم بود، درباره‌ی این تاخت‌وتاز ملال‌آور به این سو و آن سو می‌گوید: «در این کار، فرد در واقع از خود می‌گریزد.» و ادامه می‌دهد:

1- Hegesias

> اغلب صاحب یک خانه‌ی مجلل که از در خانه ماندن، به‌شدت ملول و دل‌زده شده، از خانه بیرون می‌زند ولی به‌سرعت به خانه بازمی‌گردد زیرا بیرون از خانه نیز حس بهتری ندارد. وقتی به خانه‌اش بازمی‌گردد، چنان کالسکه را با شتاب می‌راند که انگار می‌خواهد خانه‌ای را از آتش نجات دهد. به محض آنکه از درگاه خانه‌اش می‌گذرد، شروع می‌کند به خمیازه یا بی‌حَوصله به بستر می‌رود تا بخوابد و به نسیان پناه بَبرَد، در غیر این صورت چاره‌ای ندارد جز اینکه بازگردد و در شهر بگردد. [۲۱]

لوکرتیوس خود را وقف توصیف ایمانی می‌کند که از آموزگارش اپیکور به ارث برده بود. او باور داشت که درک جبرگرایانه از جهان طبیعت، ترس‌ها و اضطراب‌های ما را درمان می‌کند.

> همچون کودکانی که در تاریکی محض به لرزه می‌افتند و با هر صدایی از جا می‌پرند، ما نیز در روشنایی روز گاهی دچار ترس‌هایی می‌شویم که به اندازه‌ی ترس آن کودکان در تاریکی، بی‌پایه‌ست. این دلهره و تاریکی ذهن به‌وسیله‌ی اشعه‌ی آفتاب و نیزه‌های درخشان روز زائل نمی‌گردد، بلکه چاره‌اش درک شکل بیرونی و کارکرد درونی طبیعت است. [۲۲]

لوکرتیوس معتقد بود اگر از خدایان و اسطوره‌ها فاصله بگیرد و به انسان‌ها کمک کند آگاه شوند، تجربه کنند و به خرد و منطق روی بیاورند، گام اصلی را برای رها کردن انسان از اضطراب‌اش برداشته است. اپیکور که در اطراف خویش تصاویر خدایان را بر سکه‌ها و در تندیس‌ها می‌دید، دچار این خطای رایج ولی ساده‌لوحانه‌ی تجربه‌باوران شد که معتقد بودند خدایان در زمره‌ی اشیاء هستند. او با تبعید خدایان به فضای بینابینی میان دنیاها، جایی که از تماس با گونه‌ی بشر در امان بودند (البته شکی نیست که اکنون برای سفر به آن فضاها هم آمادگی داریم!)، گره گوردیان[۱] را قطع کرده بود. «زیرا برای ماهیت خداوندی

۱ـ در افسانه‌های یونان، گوردیوس شاه فریجیا، طنابی را گره زد و اعتقاد بر این بود که هرکس این گره را بگشاید، مالک و سرور آسیا خواهد شد. اسکندر پس از مشاهده‌ی گره، شمشیر برکشید و آن را به یک ضربه قطع کرد.ـم.

ضروری‌ست که از هستی جاوید در آرامش محض لذت ببرد و نسبت به کار و زندگی ما سرد و بی‌اعتنا باشد. او از هر درد و مخاطره‌ای به‌دور است، از قدرت درونی زیادی برخوردار است، از هرگونه نیاز ما فارغ است، به محسنات ما بی‌اعتناست و از هر خطری در امان است.» [۲۳]

لوکرتیوس از آموزگارش فراتر می‌رود و می‌کوشد اسطوره‌ها را هم به‌طور کلی دور بریزد با این امید که مردمان را از «ترس بی‌پایه از خدایان» [۲۴] برهاند. می‌گوید «هیچ تانتالوس[۱] فلک‌زده‌ای آن طور که در اسطوره نقل شده، در کار نیست. . . . تیتیوسی[۲] در کار نیست که تا ابد در دوزخ دراز کشیده باشد و پرندگان شکاری سوراخ‌سوراخش کنند. . . . تیتیوس اینجاست در میان ما: غول بدبختی که عشق از پایش انداخته و حقیقتاً به‌وسیله‌ی پرندگان شکاری چاک‌چاک می‌شود، با دندان حسد یا سایر شهوات جویده و دریده می‌شود. سیزیف هم [شمایلی خداگونه ندارد بلکه] زنده است و همه می‌بینندش، مشتاق برای کسب نشان‌های دیوانی. . . . سربر[۳] و فیوری‌ها و تاریکی قیرگون و تنگه‌های دوزخ که بوهای نفرت‌انگیز از آن‌ها بیرون می‌زند هم وجود ندارند و ممکن نیست وجود داشته باشند. . . .» [۲۵] دیگر پرومتئوسی در کار نیست. زیرا «آنکه آتش را برای نخستین بار به زمین آورد و در اختیار انسان فانی نهاد، آذرخش بود.» [۲۶]

پس او ابتدا با شمایل‌های اسطوره‌ای طوری رفتار می‌کند که انگار خوانندگانش آن‌ها را اشیایی واقعی می‌دانند که در جایی قرار دارند (چیزی که تصورش هم قطعاً در باورهای اسخیلوس نمی‌گنجید). بعد آن‌ها را مورد تجزیه و تحلیل روانی قرار می‌دهد: اسطوره‌ها صرفاً بیان استعاری فرآیندهای ذهنی درون هر فرد هستند. او در اینجا چیزی را مورد بحث قرار می‌دهد که هر انسان هوشمندی می‌داند: اینکه در واقع یک سر اسطوره در پویاییَ‌های ذهنی تجربه‌ی

۱ـ در اسطوره‌های یونان، پسر زئوس که به عذاب ابدی محکوم است-م.

۲ـ در اسطوره‌های یونان، غولی که از آمیزش زئوس با الارا، دختر اُرخومنوس به‌وجود آمد-م.

۳ـ در اسطوره‌های یونان و روم، سگ سه‌سر نگهبان دروازه‌ی دوزخ-م.

فردی جای دارد. ولی این فقط نیمی از واقعیت است. معانی گسترده‌ی اسطوره را به‌عنوان شیوه‌ی انسان برای تلاش در جهت معنا کردن و درک این واقعیت که او در دنیایی فانی زندگی می‌کند و پدیده‌ی سیزیف در زندگی انسان بهنجار هم مانند انسان مضطرب بیمار حضور دارد، از قلم می‌اندازد. این فقط بدان معنا نیست که هر کارگر بارها و بارها بر سر یک کار جان می‌کند (آن طور که کامو اشاره می‌کند «و سرنوشت او پوچ‌تر از سیزیف نیست»). بلکه بدین معناست که همه‌ی ما درگیر آمد و رفتی ابدی هستیم: کار کردن، آرمیدن و دوباره کار کردن، رشد کردن و از هم پاشیدن و رشد کردن دوباره. اسطوره‌ی سیزیف در هر ضربان قلب من و در هر تغییر سوخت‌وساز بدن من حضور دارد. شناسایی سرنوشت خودمان در این اسطوره، سرآغاز یافتن معنا در اعتقاد به قضا و قدر است که در غیر این حالت، بی‌معناست. [۲۷]

ولی لوکرتیوس در شوروشوقی که برای توصیف اسطوره‌ها دارد، خود به چاه اسطوره‌سازی جدیدی می‌افتد. از قضای روزگار این سرنوشت همه‌ی کسانی‌ست که خود را درگیر «اسطوره‌شکنی[1]» (اصطلاحی که از جروم برونر[2] وام گرفته‌ام) می‌کنند؛ آن‌ها به‌شیوه‌ای رازآمیز خود را در حال ساختن دوباره‌ی اسطوره‌های نوین می‌یابند. [۲۸] لوکرتیوس بارها ادعا می‌کند که اگر خواننده بتواند به خود اجازه دهد که «دلایل» طبیعی زندگی متقاعدش کند، از اضطراب رها خواهد شد. و اگر فرد نتواند دلایل کافی بیابد، بهتر است دلایلی *خیالی* برای خود بسازد! زیرا ما نمی‌توانیم از این باور صرف نظر کنیم که «همه‌ی آنچه حس‌ها در هر لحظه درک می‌کنند، به یک اندازه حقیقت دارند.» [۲۹] و وقتی ادراک گول‌زننده‌ست «اگر در غیبت دلیل، دلایل خیالی بسازیم . . . بهتر است از اینکه اجازه دهیم چیزهایی که به‌روشنی درک شده‌اند از چنگ‌مان بگریزند. این حمله به ریشه‌ی اصلی اعتقاد است: از هم گسیختن شالوده‌ای که ادامه‌ی زندگی بر آن استوار است.» [۳۰]

1- mythoclasm 2- Jerome Bruner

این اسطوره‌ی انسان تکنولوژیک هم هست. مجموعه‌ای از فرضیات بر این اصل استوار شده که آنچه انسان به لحاظ منطقی می‌تواند درک کند، بر او حکمروایی می‌کند و عواطف انسان از ادراکش پیروی می‌کنند و اضطراب و تشویش او را می‌توان به این ترتیب درمان کرد. با این اسطوره در زمانه‌مان به‌شدت آشناییم.

از آنجا که یک اسطوره همواره باید «شکل» زیبایی‌شناختی خود را داشته باشد، ممکن است کل اشعار لوکرتیوس را تجسم این اسطوره فرض کنیم. خود لوکرتیوس به سبب سرپیچی شجاعانه‌اش از آنچه خرافه، جهالت و کیش‌هایی می‌دانست که از ترس‌ها و اضطراب‌های انسان استفاده می‌کنند، شمایلی پرومته‌وار دارد. این واقعیت که اسطوره‌ی خودش تضادهایی درونی داشت و صرف وجود این اسطوره، نظریه‌ی خودش ـ یعنی اینکه ساختن «اسطوره‌ی زندگی بدون اسطوره‌ها» هم امکان‌پذیر است ـ را زیر سؤال می‌برَد، او را در کندوکاو ما به عنصری مهم بدل می‌کند.

او خود را وقف انکار دیوآسایی و خردستیزی کرده است. طنز ماجرا در آن است که گفته می‌شود مرگش نیز ناشی از شرکت‌اش در یک عمل جادویی بوده است: «داستان رایج (که توسط تنیسون ماندگار شده) می‌گوید مرگ او به‌دست خویش و پس از آنکه با یک معجون عشق دیوانه شد، اتفاق افتاد.» [۳۱] چه این موضوع حقیقت داشته باشد و چه افسانه باشد، بر یک چیز دلالت دارد: تعبیر تاریخچه‌ی مرگی که «به زندگی او پایان داده»، به‌وسیله‌ی خردستیزترین و دیوآساترین نماد ممکن یعنی معجون عشق.

تلاش لوکرتیوس حقیقتاً متهورانه‌ست و به نظر می‌رسد بال‌های هنر شاعرانه‌ی تراز اول‌اش، او را بر جاده‌ی شاهانه‌ی منتهی به روشنگری فرود می‌آورَد. ولی وقتی از نزدیک به بررسی آن می‌پردازیم، درمی‌یابیم این جاده به مغاک و خلأیی ناگهانی ختم می‌شود که همان واقعیت ساده‌ی مرگ است. لوکرتیوس بارها در شعرش به مرگ پرداخته و می‌کوشد برای خوانندگانش

توضیح دهد که اگر دلایل او را بپذیرند که دوزخی بعد از این زندگی در کار نیست و نیز شیاطینی که آن‌ها را بسوزانند و یا به هر طریق دیگری کیفری ابدی دهند، مجبور نخواهند بود از مرگ بترسند. ولی این «توضیحات» درباره‌ی دلایل فرضی اضطراب مردم، عدالتی به همراه نمی‌آورَد حتی برای خود لوکرتیوس. زیرا او به‌دلیل احساسات عمیق انسانی و احساس همدردی زیاد با گونه‌ی بشر از جمله خودش، مدام دلواپس مرگ است.

معلوم می‌شود این تعارض درباره‌ی مرگ که او را نیز مانند بسیاری از انسان‌ها رها نمی‌کند، هیچ ربطی به پرسش درباره‌ی مکان دوزخ در آینده ندارد، بلکه در عشق، تنهایی و سوگ انسانی ریشه دارد. آخرین صفحات شعرش تصاویری زنده و فراموش‌نشدنی از آتن طاعون‌زده دارد که لوکرتیوس به آن بازمی‌گردد و در آغاز شعرش، مرگ را نزدیک‌تر و هراسناک‌تر از همیشه می‌نمایاند:

> خاکسپاری‌های غریبانه‌ی پی در پی بی‌آنکه سوگواری بر مزار باشد. . . . یکی از نشان‌های اندوه این بود: چون فرد گرفتار بیماری می‌شد، خود را می‌باخت و همچون یک محکوم به مرگ، در نومیدی و یأس فرو می‌رفت. در انتظار مرگ، دیر یا زود قالب تهی می‌کرد. . . . همه‌ی مردم وحشت را در جوار خود می‌دیدند. هریک به‌نوبه‌ی خود، وقتی به سوگ می‌نشستند، تا آنجا که ممکن بود، مرده‌ی خویش را نزد خود نگه می‌داشتند . . . مردان خویشاوندان خود را با نهیبی پرآشوب و خشن بر توده‌ی هیزمی که برای سوزاندن دیگران فراهم شده بود، می‌افکندند و مشعل‌های افروخته را بر آن‌ها می‌گرفتند. اغلب در این ستیز، ترجیح می‌دادند خون بدهند تا آنکه مرده‌های‌شان را ترک کنند. [۳۲]

این آخرین سطور شعر ـ تصویر خشونت انسانی ناشی از سوگواری و ترجیح «ریختن خون [خویش] به ترک مرده‌های‌شان» که کوششی عبث برای آویختن به کسانی‌ست که دوست‌شان داشته‌اند ـ نیرومندترین نمادی‌ست که نشان می‌دهد زندگی انسان بر تمامی توضیحات طبیعی برتری دارد. گواهی زنده‌ست

بر اینکه معنای زندگی در عواطف انسانی از قبیل دلسوزی، تنهایی و عشق است. شعر را با این یقین به پایان می‌بریم که این همان بلا و وحشت واقعی و سرچشمه‌ی ناگزیر اضطراب است که نه لوکرتیوس و نه هیچ‌کس دیگر قادر به انکار، نفی یا تسکین آن نیست.

ولی شجاعت و صداقت لوکرتیوس شایسته‌ی قدردانی‌ست زیرا با اینکه قادر به حل مشکل مرگ نیست، هرگز از آن کناره نمی‌گیرد. بر اساس «قوانین» منطقی، پایان شعر دقیقاً بدترین مکان برای این توصیف است: باید نتایج مثبت گرفت! می‌بینیم فقط «مغز» نیست که بر لوکرتیوس فرمان می‌رانَد، بلکه حساسیت‌های عمیق انسانی هم هست: در نهایت، شاعرانگی‌اش بر خشک‌اندیشی‌اش چیره می‌شود. این زیبایی هنر اوست که او را قادر می‌سازد نه مشکل مرگ را «حل کند» و نه از آن طفره رود، بلکه تا آخرین دقیقه با آن رودررو باشد. اضطراب مرگ ـ پیش‌نمونه و سرچشمه‌ی همه‌ی انواع اضطراب ـ همچنان باقی‌ست. لوکرتیوس در همه‌ی عمرش، سهم خود و شاید بیشتر از سهم خود را از بیم‌ها و اضطراب‌ها داشته است: واقعیتی که بی‌تردید با حساسیت و وقاری که از او چنین شاعر تراز اولی ساخته، مرتبط است.

ولی نمی‌توانیم موضوع را به همین‌جا ختم کنیم. این حس وجود دارد که لوکرتیوس از مشکل مرگ برگذشته است. او با آوردن عشق و مرگ به درون یک تصویر، با آشتی دادن آشتی‌ناپذیرها، با به هم پیوستن دو چیز متضاد از مرگ برگذشته، همان کاری که اسخیلوس با اثر پرشکوهش *اُرستیا*[1] انجام داد. لوکرتیوس با خاصیت یک اسطوره‌ی نوین [۳۳] که روشنی از آخرین صفحات شعرش می‌تابد، از مرگ برمی‌گذرد.

خشک‌اندیشی موجود در توضیحات طبیعت‌گرایانه و آنچه آگاهانه قصد درکش را داشته و پیشتر به آن‌ها اشاره کردیم، در این دستاورد نقشی ندارد. با

1- Oresteia

توجه به تجربه‌ی روان‌کاوانه‌ام، تردید دارم توضیحات منطقی هرگز توانسته باشد اضطراب را فرونشانَد؛ اتفاق دیگری می‌افتد به این معنا که توضیح منطقی، ابزار بیان اسطوره‌ای ژرف‌تر می‌شود که در سطوحی ژرف‌تر از منطق بر مردمان تأثیر می‌گذارد. مثلاً توضیح به بخشی از این اسطوره بدل می‌شود که من ـ یعنی توضیح‌دهنده ـ به تو اهمیت می‌دهم و نسبت به تو محبت دارم و من و تو می‌توانیم به هم اعتماد کنیم و با هم ارتباط برقرار کنیم. شاید این معنا ـ همان گونه که قطعاً در روان‌کاوی این گونه است ـ بسیار مهم‌تر از آن است که «توضیح» یا تفسیر من، در جای خود، دقیق یا «درخشان» یا چیزی شبیه به این باشد. اغلب متوجه می‌شوم وقتی تفسیری را در یک جلسه‌ی روان‌کاوی برای بیماری بازگو می‌کنم، آنچه بیش از همه او را در آن لحظه تحت تأثیر قرار می‌دهد، درستی یا نادرستی نظری آنچه می‌گویم نیست، بلکه این حقیقت است که گفته‌ی من، نشان‌دهنده‌ی اعتقادم به این مسئله‌ست که او می‌تواند تغییر کند و رفتارش دارای معناست. این‌ها جنبه‌های یک اسطوره‌ی مثبت است. اسطوره‌ی ژرف‌تر در چنین توضیحاتی شاید این باشد که ما می‌توانیم به معنای جهان بین‌فردی‌مان اعتماد کنیم و خودآگاهی انسان می‌تواند به عنوان یک اصل با این معنا در ارتباط باشد.

پس از خواندن لوکرتیوس، برای رویارویی با مرگ و با عشق، بهتر از قبل، قادر به برخاستن از صندلی‌های‌مان هستیم. شعر را با این یقین به پایان می‌بریم که به‌رغم مرگ، در این واقعیت که همگی ما با جدایی از عشق‌های‌مان کنار نمی‌آییم، معنا و اصالتی هست. زیرا عشق انسانی، وقتی از دریچه‌ی دلبستگی آتنی‌ها به جسم کسانی که دوست داشته‌اند، دیده می‌شود، حتی ارزشمندتر به نظر می‌آید. ما در این شعر، همگی در کنار هم بر عشقمان به یکدیگر و ایستادگی‌مان در برابر مرگ، مهر تأیید می‌زنیم. شعر به‌هیچ‌وجه مشکل مرگ را حل نکرده، ولی اکنون بهتر می‌توانیم با آن روبه‌رو شویم و کمتر احساس تنهایی می‌کنیم زیرا با هم با آن روبه‌رو می‌شویم.

این نمونه‌ای‌ست از اینکه اسطوره چگونه حامل *قصدمندی‌*ست. اسطوره زبانی‌ست که قصدمندی به‌وسیله‌ی آن به بیان درمی‌آید. خواننده تعریف اصلی ما از قصدمندی را به یاد خواهد آورد؛ ساختاری که تجربه به‌واسطه‌ی آن معنا می‌یابد. آنچه در پایان شعر لوکرتیوس رخ می‌دهد این است که ما از وجود ساختار پرمعنایی در روابط‌مان با یکدیگر و با جهانی که مرگ در آن یک واقعیت عینی‌ست، آگاه می‌شویم. در اینجا نمونه‌ای می‌بینیم از اینکه چگونه قصدمندی به‌وضوح از *قصد* آگاهانه متمایز می‌شود، قصدی که در مورد لوکرتیوس عبارت بود از درک بعضی توضیحات خاص که بسیاری از آن‌ها نادرست از کار درمی‌آید و بیشترشان، بی‌ربط. ولی از آنجا که او خود را کاملاً وقف وظیفه‌اش کرده، بُعدی ژرف‌تر که خود نیز کاملاً از آن آگاه نیست، وارد تصویر می‌شود: بسیار مهم‌تر از آنچه از آموزگارش اپیکور فراگرفته، بسیار مهم‌تر از فلسفه‌ی خوشنام‌اش و حتی مهم‌تر از مقاصد ارادی‌اش. این نه در گفته‌هایش، بلکه در شعری نهفته که در آن، یک انسان خوش‌قریحه، به‌کمک احساس، شهود، عشق و اراده‌اش، با گستره‌ی وسیعی از تجربه‌ی انسانی رویاروی می‌شود.

این همان اسطوره‌ی محبت است. جمله‌ای هست که می‌گوید هرآنچه در دنیای بیرون رخ دهد، عشق، سوگ، دلسوزی و شفقت انسانی‌ست که مهم است. این عواطف حتی از مرگ هم برمی‌گذرد و فراتر می‌رود.

محبت در زمانه‌ی ما

سورن کیرکگور نوشته: «در عشق، هر انسانی از نو می‌آغازد.» این آغاز، همان رابطه‌ی میان مردم است که ما آن را محبت می‌نامیم. گرچه از احساس فراتر می‌رود ولی با آن آغاز می‌شود. احساسی‌ست نشانگر رابطه‌ای پراهمیت: زمانی که هستی دیگری برای شما اهمیت پیدا می‌کند؛ رابطه‌ای فداکارانه، خواسته‌ی غایی یک موجود برای شادمان کردن دیگری و حتی رنج بردن برای او.

بنیان جدید محبت در علاقه‌ی روان‌شناسان و فیلسوفان به تأکید بر *احساس* به‌عنوان شالوده‌ی هستی انسان قابل مشاهده‌ست. اکنون لازم است بر احساس به‌عنوان شیوه‌ی موجه ما برای ارتباط با واقعیت تأکید کنیم. وقتی ویلیام جیمز می‌گوید «احساس همه چیز است»، منظورش این نیست که چیزی بیشتر از احساس وجود ندارد، بلکه می‌گوید همه‌چیز از آن آغاز می‌شود. احساس فرد را متعهد می‌کند، فرد را به عینیت پیوند می‌دهد و عمل را تضمین می‌کند. ولی در دهه‌ها بعد از زمانی که جیمز این جمله‌ی «اگزیستانسیال» را بر زبان می‌راند، احساس کم‌ارج می‌شود و به مقوله‌ای صرفاً ذهنی تنزل مقام می‌یابد. دلیل یا دقیق‌تر بگوییم، دلیل فنی این تنزل، راهنمایی بود برای سروسامان دادن به قضایا. وقتی موضوعی را نمی‌شناختیم و متوجه بودیم که نمی‌توانیم آن را *بشناسیم* مگر آنکه *احساس‌اش* کنیم، عبارت «احساس می‌کنم» را معادل «تا حدودی معتقدم» به‌کار می‌بردیم.

شکل‌گیری روان‌کاوی به احیای اولویت احساس انجامید. و در روان‌شناسی دانشگاهی، اخیراً مقالاتی منتشر شده که نشان‌دهنده‌ی گرایش روان‌شناسان و فیلسوفان به ارج نهادن دوباره به احساس است. مقاله‌ی هدلی کنتریل[1] با عنوان «احساس می‌کنم، پس هستم[2]» و «*Homo patens*» سیلوان تامکینز نمونه‌هایی از آن‌هاست. سوزان لنگِر[3] نام کتاب جدیدش را *ذهن، رساله‌ای درباره‌ی احساس* می‌گذارد. و آلفرد نورث وایت‌هد، آموزگار خانم لنگِر با اشاره به اینکه اصل دکارتی «می‌اندیشم، پس هستم[4]» نادرست بوده، این طور ادامه می‌دهد:

> آنچه ما از آن آگاهیم، هرگز تفکر صرف یا هستی صرف نیست. در عوض، بیشتر خود را مجموعه‌ی هماهنگی از هیجانات، شادی، امیدها، ترس‌ها، پشیمانی‌ها، ارزش‌گذاری بر راه‌های چاره‌ی مختلف و تصمیم‌هایی که همگی واکنش‌های ذهنی من به محیطام است می‌بینم

1- Hadley Cantril
2- sentio, ergo sum
3- Susan Langer
4- Cognito, ergo sum

چرا که در طبیعت خویش فعالم. این مجموعه‌ی هماهنگ که همان «من هستم» دکارت است، فرایند من برای شکل دادن به این مواد اولیه و تبدیل آن‌ها به الگویی منسجم از احساسات است. [۳۴]

پیش‌تر گفته‌ام که اساس رمانتیک و اخلاقی عشق دیگر در دسترس ما نیست. باید به دنبال‌اش بگردیم و به زبان روان‌شناختی، دوباره از نو و از احساسات آغاز کنیم.

برای آنکه نشان دهم چگونه احساسات ـ محبتی که به عشق منجر می‌شود ـ به‌شکلی صریح و ساده به روان‌درمانی راه می‌یابد، بخشی از یک جلسه روان‌کاوی را در ادامه می‌آورم. این فرد اتفاقاً همان پرستون است که در فصل پیش با جزئیات به او پرداختم.

پرستون: من مثل یهودا خائنم. به پدرومادرم، به خواهرم، به هنر خیانت کرده‌ام: هنر رو فقط برای استفاده‌ی خودم به‌کار می‌برم . . . حس بدی به خودم دارم، خودم رو باخته‌ام . . . از بی‌عشقی مریض شده‌ام.
درمانگر: [*تشویق‌اش کردم آرام بگیرد و اجازه دهد تداعی‌ها بیایند.*]
پرستون: من واقعی نیستم. یک شیادم. یعنی کسی که خودش نیست. نمی‌تونم خودم رو باور کنم . . . [سکوت] . . . گیر افتاده‌ام . . . توی زندگی‌ام گیر کرده‌ام. حالا باید بیفتم دنبال یه آپارتمان جدید. . . [سکوت] . . . نباید حرف می‌زدم، این خوب نیست.
درمانگر: در گیر کردن گیر افتاده‌ای: دست‌کم این یکی واقعی‌ست.
پرستون: [*موافق است. چند دقیقه سکوت. بعد آرام برگشت و از روی مبل راحتی نگاهم کرد.*] حس می‌کنم نگران شمام. باید سخت باشه که آدم ندونه چه کار کنه، مثلاً چیزی بگه یا نه. برای خود فروید هم حتماً سخت بوده.
درمانگر: [*چیزی که مرا تحت تأثیر قرار داد، لحن صدای او بود که با صدای سرزنده و پیروزمندانه‌ی همیشگی‌اش، کاملاً متفاوت بود. بعد از یک دقیقه.*] درست شنیدم که لحن‌ات عوض شده؟ بیشتر یک حس همدردی واقعی با من در آن هست و نه حس پیروزی.

پرستون: درسته، همدردی بود. تو هم اینجا با من بودی. هردومون گیر افتاده‌ایم . . . این حس با جلسات گذشته فرق می‌کنه.
درمانگر: این تقریباً اولین بار است که یک احساس اصیل انسانی را در تو می‌بینم . . . در نمایش *در انتظار گودو* [که خودش *قبلاً به آن اشاره کرده بود*] آن‌ها هم حسی نسبت به همدیگر پیدا می‌کنند.
پرستون: بله. اینَ خیلی مهمه که دوتایی با هم منتظر می‌مونن.

این سربرآوردن یک احساس اصیل انسانی یعنی همدردی، به همین سادگی که دیدید، نقطه‌ی عطف روان‌درمانی‌ست. برای درک اهمیت این مرحله از درمان، می‌توانیم آن را از پس‌زمینه‌ی نمایش‌نامه‌ی مدرن مشاهده کنیم. نمایش‌نامه‌ها در جست‌وجوی این احساس بنیادی‌اند. موقعیت ما به این شکل است که در اوج اپیزودهای خردگرایانه و صنعت‌گرایانه‌مان، دیگر نه انسان را دیدیم و نه اهمیتی برایش قائل شدیم؛ و اکنون باید فروتنانه به حقیقت ساده‌ی محبت بازگردیم. برای نمونه، موضوع حیاتی مطرح‌شده توسط نمایش‌نامه‌های معاصر، فروپاشی ارتباط است. این درون‌مایه‌ی بسیاری از جدی‌ترین نمایش‌نامه‌های ما از جمله آثار اونیل، بِکت، یونسکو و پینتر است. نقاب کاملاً برداشته شده و ما مثلاً در نمایش Iceman Cometh اونیل پوچی را به‌وضوح مشاهده می‌کنیم. اصالت انسان که برای تراژدی و یا هر نوع انسان‌گرایی موثق ضروری‌ست، بر روی صحنه به صورت این واقعیت حس می‌شود که بزرگی از انسان گریخته: پس خلأیی از خود به جا گذاشته است؛ همچون یک *فقدان* حضور *دارد*. این همان پارادوکسی‌ست که در معنای بی‌معنایی وجود دارد. خلأ، پوچی و بی‌احساسی آشکارشده، واقعیت‌هایی دلخراش‌اند.

در نمایش‌نامه‌ی *در انتظار گودو*، این اصل وجود دارد که گودو نمی‌آید. ما همواره در انتظار می‌مانیم و مشکل همچنان پابرجا می‌مانَد، دیروز درختی آنجا بود؟ فردا هم یکی آنجا خواهد بود؟ بِکت ـ بدون اشاره به دیگر نمایش‌نامه‌نویسان و هنرمندان بصری ـ ما را به درون آگاهی از اهمیت انسان پرتاب می‌کند، باعث جا

خوردن‌مان می‌شود و وادارمان می‌کند به موقعیت انسانی‌مان نگاهی ژرف‌تر بیفکنیم. خود را در حالی می‌یابیم که به‌رغم پوچی و بی‌معنایی واضح موقعیت، همچنان محبت می‌ورزیم. گودو نمی‌آید، ولی در این انتظار، محبت و امید هست. مهم این است که ما منتظریم، همچون شخصیت‌های نمایش، در انتظار رابطه‌ای انسانی هستیم: ما هم در آن کت و کفش‌های مندرس و آن تکه شلغم شریک هستیم. در انتظار ماندن یعنی محبت و محبت یعنی امید.

این موقعیتی پارادوکس است که تی. اس. الیوت آشکارا آن را دریافت کرده است:

به روحم می‌گویم خموش باش و بی‌امید در انتظار بمان
چرا که امید، امیدی نارواست؛ بی‌عشق در انتظار بمان
چرا که عشق، عشقی نارواست؛ ولی هنوز ایمان هست
اما ایمان و عشق و امید همه در انتظارند
انتظاری بدون فکر، چرا که تو هنوز آماده‌ی فکر نیستی
پس تاریکی به نور می‌انجامد و خموشی و بی‌حرکتی، به رقص و پایکوبی. [۳۵]

شکی نیست که بسیاری از این نمایش‌نامه‌های معاصر، منفی‌اند و بعضی به شکلی خطرناک بر لبه‌ی هیچ‌انگاری راه می‌روند. ولی این هیچ‌انگاری‌ست که ما را در رویارویی با خلأ شوکه می‌کند. و برای کسی که گوش شنوا داشته باشد، این خلأ (این اصطلاح اکنون به ویژگی متعالی‌تری اشاره دارد) از دلهره‌ی وجودی ژرف‌تر و آنی‌تری می‌گوید. این اسطوره‌ی محبت است ـ و من اغلب فقط به این اسطوره باور دارم ـ که ما را قادر می‌سازد در برابر فلسفه‌ی کلبیون و بی‌احساسی که ناخوشی‌های روان‌شناختی زمانه‌ی ما هستند، بایستیم.

این به اخلاقیاتی نوین منجر می‌شود نه در ظاهر و ماهیت، بلکه در اصالت رابطه. مرزهای مبهم چنین اخلاقیاتی را که از حالا ما را فرا گرفته، می‌توان در آن بخش از نسل جوان دید که این مشکل را به‌عنوان یک دلواپسی اصیل با خود

حمل می‌کند. این افراد علاقه‌ای بـه پـول و موفقیـت ندارنـد؛ ایـن چیزهـا حـالا «غیراخلاقی» محسوب می‌شود. آن‌ها در پی یک رابطه‌ی فردی توأم با صـداقت، آزادگی و اصالت‌اند؛ آن‌ها به‌دنبال یافتن یک احساس اصیل‌اند: یـک لمـس، یـک نگاه، یک خیال‌پردازی مشترک. اکنون معیار اصلی *معنای درونی*ست و با اصـالت فرد برای انجام کارهایِ خود و خود را در دسـترس دیگـری قـرار دادن سـنجیده می‌شود. تعجبی ندارد که در زمانه‌ی ما، نسبت به واژه‌هـا بـدگمانی وجـود دارد؛ زیرا معیارهای فوق را تنها به‌وسیله‌ی احساسات بلافصل می‌توان تعیین کرد.

خطای این اخلاقیات نوین، فقدان محتوای ایـن ارزش‌هاسـت. محتـوا *ظـاهراً* وجود دارد؛ ولی معلوم می‌شود تا حدودی بر هوس و عواطف گـذرا بنیـان نهـاده شده است. ثبات کجاست؟ قابلیت اطمینان و ماندگاری کجاست؟ اکنون باید بـه این پرسش‌ها بپردازیم.

فصل سیزدهم

حلقه‌ی آگاهی

بگذار وقار را با وقار پاسخ دهند،
بگذار عشق، اراده‌ی مشترک‌شان باشد.
(از زبان آتنا وقتی در *اُرستیای* اسخیلوس وظایف آتنی‌ها را برمی‌شمرد)

وقتی در پی پاسخ به پرسش‌های مطرح‌شده هستیم، با تعجب درمی‌یابیم که هر پاسخ، مشکل را کوچک و کوچک‌تر جلوه می‌دهد. هر پاسخ فریب‌مان می‌دهد؛ پاسخ به ژرفای پرسش دست نمی‌یابد بلکه آن را از یک دلواپسی پویای انسانی به یک ردیف واژه‌ی سطحی، بی‌روح و بی‌خاصیت بدل می‌کند. در نتیجه دنیس دو روژمان[1] در پایان اثرش به‌نام *عشق در دنیای غرب* می‌گوید «شاید پاسخی در کار نباشد.»

تنها راه برای تحلیل پرسش‌ها ـ به‌جای پاسخ‌دهی به آن‌ها ـ این است که به‌وسیله‌ی ابعاد ژرف‌تر و گسترده‌تر آگاهی، دگرگون‌شان کنیم. معنای عمیق مشکلات باید درک شود و تناقض‌ها حتی اگر لازم باشد با ضد خود حل شوند. باید بر آن‌ها تکیه کرد؛ و در نتیجه‌ی این تلاش‌ها، سطح نوینی از آگاهی پدید می‌آید. ما فقط تا همین حد می‌توانیم به تحلیل این پرسش‌ها نزدیک شویم؛ و

1- Denis de Rougement

همین برای ما کافیست. برای مثال، ما در روان‌درمانی در پی پاسخ‌های شسته‌رفته‌ای که می‌تواند حال بیمار را از آنچه هست بدتر کند، نیستیم. ما در پی آنیم که به بیمار کمک کنیم مشکل را درک کند، در خود بپذیرد و به آن سروسامان دهد. کارل یونگ با همین بینش در جایی گفته است مشکلات عمده‌ی زندگی هرگز حل نمی‌شوند و اگر این طور به نظر بیاید که حل شده‌اند، یک چیز بسیار مهم در این میان گم شده است.

این «پیامِ» هر سه تکیه‌کلام اصلی این کتاب یعنی اِروس، دیوآسایی و قصدمندی‌ست. از آنجا که کارکرد اِروس هم در درون ما و هم در جهان این است که ما را به‌سوی الگوهای آرمانی بکشانَد، این توانایی را در ما برمی‌انگیزد که به آینده دست یابیم و به خود اجازه دهیم که آن را در چنگ بگیریم، بر روی آن کار کنیم و به آن شکل دهیم. این یک توانایی خودآگاهانه‌ست برای پاسخ‌دهی به احتمالات. دیوآسایی، رویه‌ی تاریکی که در جامعه‌ی امروز، ساکن قلمروهای زیرزمینی و نیز قلمروهای متعالی اِروس است، در بُعد فردی آگاهی، از ما یکپارچگی می‌طلبد. قصدمندی، توجهی تخیلی‌ست که شالوده‌ی مقاصد ماست و ما را از اعمال‌مان مطلع می‌کند و عبارت است از ظرفیت سهیم شدن در پیش‌آگاهی نسبت به آشنایی با هنر و کار هنری به این معنا که هنر را در خیال بیازماید و به آن بپردازد. هریک از این تکیه‌کلام‌ها به بُعد انسانی ژرف‌تری منتهی می‌شود. هریک نیازمند سهمی از ماست: نوعی روراستی و ظرفیت دادن و گرفتن. و هریک بخش جدایی‌ناپذیری از شالوده‌ی عشق و اراده‌ست.

عصر جدیدی که بر در می‌کوبد هنوز ناشناخته‌ست و تنها از پنجره‌های غبارگرفته دیده شده است. فقط اشاراتی از اقلیم جدیدی که به‌سوی آن می‌تازیم، دریافت می‌کنیم: آنان که می‌خواهند طرحی کلی از آن به‌دست آورند، بی‌پروایند، آنان که می‌خواهند پیشگویی‌اش کنند، ابلهند و آنان که با گفتن «انسان جدید، دنیای جدیدش را دوست خواهد داشت همان گونه که ما دنیای‌مان را دوست داشتیم»، غیرمسئولانه می‌کوشند سرهم‌بندی‌اش کنند، یاوه

می‌گویند. شواهد زیادی وجود دارد مبنی بر اینکه تعداد زیادی از مردم این دنیای ما را دوست ندارند و شورش، خشونت و جنگ لازم است تا کسانی را که بر سر قدرت‌اند، وادارد تغییری ایجاد کنند. ولی دنیای جدید هرچه باشد، ورود به آن، در حیطه‌ی انتخاب ما نیست. مسئولیت انسانی ما این است که به سطحی از خودآگاهی دست یابیم که برای آن کفایت می‌کند و خلأ عظیم سرد و بی‌احساس تکنولوژی را با معنای انسانی پر کنیم.

افراد حساس حاضر در تمامی رشته‌ها، نیاز مبرم دستیابی به این آگاهی را دریافته‌اند و به‌ویژه آن را در آگاهی نوین نسبت به روابط نژادی ـ یعنی جایی که اگر از تفاوت‌های نژادی برگذریم زنده می‌مانیم و در غیر این صورت می‌میریم ـ واقعیت بخشیده‌اند. از جیمز بلدوین[1] نقل قول می‌کنم که «اگر ما ـ منظورم ما سفیدپوستان و سیاه‌پوستان نسبتاً آگاهیم که باید عاشقانه بر آگاهی دیگران اصرار ورزیم یا آن را بیافرینیم ـ هم‌اکنون در وظیفه‌مان تردید نکنیم، شاید بتوانیم به اندازه‌ی خودمان به کابوس نژادی پایان دهیم و موجبات توفیق کشورمان را فراهم کنیم و تاریخ دنیا را عوض کنیم. اگر اکنون شهامت مبارزه نداشته باشیم، پیشگویی انجیل که در آواز یک برده بازآفرینی شده، به حقیقت خواهد پیوست و در پی ما خواهد آمد: «خداوند نشانه‌ی رنگین‌کمان را به نوح داد. دیگر آبی نیست، بار بعد آتش در کار است. » [۱]

عشق و اراده، هردو اَشکالی از حلقه‌ی آگاهی‌اند. در عین حال، هردو *عاطفه*[2]اند: شیوه‌هایی‌اند برای *تأثیر گذاشتن*[3] بر دیگران و بر دنیای ما. این بازی با کلمات اتفاقی نیست: زیرا عاطفه به‌معنای هیجان، همان واژه‌ای‌ست که برای تأثیر گذاشتن و تغییر دادن به‌کار می‌رود. از سوی دیگر، این واژه به‌معنای راهی برای ساختن، انجام دادن و شکل دادن به چیزها نیز هست. هم عشق و هم اراده شیوه‌هایی هستند برای ایجاد آگاهی در دیگران. شکی نیست که هر دو ممکن

1- James Baldwin 2- affects 3- affecting

است مورد سوءاستفاده قرار گیرند: عشق ممکن است به‌عنوان شیوه‌ای برای آویختن به دیگری به‌کار رود و اراده، به‌عنوان شیوه‌ای برای بازی دادن دیگران با هدف تحمیل اطاعت. همواره احتمال وجود رگه‌هایی از عشق وابسته و اراده‌ی بازی‌دهنده در رفتار هریک از ما هست. ولی سوءاستفاده از یک عاطفه نباید مبنای تعریف آن قرار گیرد. فقدان عشق و اراده به جدایی و فاصله افتادن میان ما و دیگری می‌انجامد؛ و در درازمدت به بی‌احساسی منجر می‌شود.

عشق به‌مثابه‌ی امری شخصی

ما در میانه‌ی پذیرش و دگردیسی تضادهای عشق و اراده، دریافته‌ایم که عشق جنسی از غریزه، نیاز و میل عبور می‌کند. فروید در ابتدا سکس را به‌عنوان یک غریزه می‌دید: رانشی با منشأ گذشته‌ی فرد و مجموعه‌ای از انرژی‌های ذخیره‌شده. این مفهوم عمدتاً از این واقعیت ناشی می‌شد که بیمارانش قربانی واپس‌رانی‌های ویکتوریایی بودند. ولی ما اکنون می‌دانیم که عشق جنسی می‌تواند از غریزه به نیاز اولیه و از آن به میل متحول شود. مسئله‌ی سکس به‌عنوان یک *غریزه*، از اساس زیست‌شناختی‌ست و ماهیتی قهری و جبری دارد و از لحاظ فیزیولوژیک، سمج است. *نیاز* شکل کمتر مبرم و واجب غریزه‌ست. تا زمانی که یک نیاز واپس رانده می‌شود، تمایل دارد که به غریزه بدل شود. ما باید در اینجا هر دو را یکجا *نیاز* بنامیم و آن‌ها را با *میل* مقایسه کنیم.

نیاز اساسی فیزیولوژیک دارد ولی به‌دلیل تحریک مداوم جنسی در اطراف ما، مبرم و ضروری می‌شود. در مقابل، میل اساسی روان‌شناختی دارد و از انسان (به‌معنای یک موجود زنده‌ی تمام و کمال) برمی‌خیزد نه اینکه صرفاً تجربه‌ای فیزیولوژیک باشد. اولی اقتصاد کمیابی‌ست؛ دومی اقتصاد فراوانی‌ست. نیاز ما را از پشت هل می‌دهد: ما تلاش می‌کنیم به چیزی بازگردیم، چیزی را حفظ کنیم و بعد به‌وسیله‌ی این نیاز به جلو رانده می‌شویم. از سوی دیگر، میل ما را به جلو و به سمت امکان‌های جدید می‌کشانَد. نیاز منفی‌ست، میل مثبت است. شکی

نیست که اگر عشق جنسی یا اختصاصاً سکس فرونشانده نشود آن هم در شرایطی که فرد در یک دوره‌ی زمانی، تحت تحریک مداوم باشد، به وضعیت نخستین خود رجعت می‌کند یعنی به یک نیاز مبرم و حتی شاید یک غریزه بدل شود.

ما از منابعی که کمترین انتظار را از آن‌ها داشته‌ایم، به شواهد تأثیرگذاری دست یافته‌ایم که نشان می‌دهد حتی در میمون‌های انسان‌نما هم سکس ـ آن طور که قبلاً فکر می‌کردیم ـ یک نیاز اولیه نیست. در مطالعات گسترده‌ی هری هارلو[1] بر روی میمون‌های رزوس، روشن می‌شود که نیاز میمون‌ها به ارتباط، تماس و رابطه بر «غریزه»ی جنسی‌شان مقدم است. این مسئله در مورد آزمایش‌های ماسرمن[2] بر روی میمون‌ها هم صدق می‌کند که مشخص کرد سکس در آن‌ها یک غریزه‌ی اولیه و دربرگیرنده‌ی همه‌چیز نیست. قطعاً سکس یک نیاز اولیه برای نژاد است و بقای زیست‌شناختی آن به سکس بستگی دارد. ولی از آنجا که وابستگی جهان ما به این نوع بقای زیست‌شناختی، به‌تدریج کم و کمتر می‌شود، ـ در واقع برعکس، تهدید اصلی *افزایش* جمعیت است ـ و جهان هر روز نسبت به تکامل ارزش‌ها و انتخاب‌های انسانی، پذیراتر می‌شود، این تأکید دیگر سازنده نیست و فرد دیگر به مسئله‌ی جنسی، به‌عنوان یک نیاز اولیه وابسته نیست.

اکنون تکامل *انسانی* را در دگرگونی غریزه به میل می‌توان دید. ما عشق را امری فردی و خصوصی می‌بینیم. اگر عشق صرفاً یک نیاز بود، فردی نمی‌شد و اراده در آن دخیل نبود: انتخاب‌ها و سایر وجوه آزادی خودآگاه وارد تصویر نمی‌شدند. فرد فقط نیازهایش را برآورده می‌کرد. ولی وقتی عشق جنسی به *میل* تبدیل می‌شود، اراده پا به میدان می‌گذارد؛ مرد زنی را انتخاب می‌کند، از عمل عشق آگاه است و آنچه از اهمیت روزافزونی برخوردار می‌شود این است که

1- Harry Harlow 2- Masserman

چگونه به عشق خویش دست یابد. عشق و اراده با هم یکی شده و به یک وظیفه و دستاورد واحد بدل شده‌اند. نیرومندترین نیاز انسان‌ها، فقط سکس نیست بلکه رابطه، صمیمیت، مورد پذیرش قرار گرفتن و تأیید شدن است.

این همان جایی‌ست که این واقعیت که یک مرد و یک زن ـ یعنی قطبیت عشق ـ در کار است، از لحاظ هستی‌شناختی ضروری می‌شود. افزایش تجربه‌ی فردی، به افزایش آگاهی منجر می‌شود؛ و آگاهی یک قطبیت است: یک این یا آن، «آری» گفتن به این و «نه» گفتن به آن. به همین دلیل است که در فصل پیش به قطبیت مثبت‌ـمنفی موجود در نظریه‌ی وایت‌هد و تیلیش اشاره کردیم. پارادوکس عشق در این است که هم والاترین درجه‌ی آگاهی از خود به‌عنوان یک فرد را در خود دارد و هم والاترین درجه‌ی جذب شدن و شیفتگی نسبت به دیگری را. پی‌یر تیار دُ شاردن[1] در *پدیده‌ی انسان* می‌پرسد: «عشاق در کدام لحظه به کامل‌ترین شکل یکدیگر را تصاحب می‌کنند، مگر غیر از این است که در لحظه‌ی گم شدن در یکدیگر؟» [۲]

قطبیتی که از لحاظ هستی‌شناختی در فرایندهای طبیعت دیده شده، در انسان هم قابل مشاهده‌ست. روز در شب مستحیل می‌شود و از دل تاریکی، روز دوباره زاده می‌شود؛ یین و یانگ جدایی‌ناپذیرند و همواره در حال نوسان؛ نفسم را با بازدم بیرون می‌دهم و بعد دوباره دمی دیگر. انقباض و انبساط قلب من در هر ضربان نیز بازتاب این قطبیت در جهان است؛ این شعر محض نیست اگر بگوییم ضربان جهان که حیاتش را می‌سازد، در ضربان قلب انسان بازتاب دارد. آهنگ پیوسته‌ی هر لحظه‌ی حیات در جهان طبیعی در جریان تپنده‌ی خون هر انسان بازتاب دارد.

این واقعیت که عشق امری فردی‌ست، خود را در عمل عشق‌ورزی نشان می‌دهد. انسان تنها مخلوقی‌ست که چهره به چهره عشق می‌ورزد و در حین *نگاه* به جفتش، جفت‌گیری می‌کند. بله، می‌توانیم روی‌مان را برگردانیم یا به دلایل

1- Pierre Teilhard de Chardin

مختلف، وضعیت‌های دیگری به خود بگیریم، ولی این‌ها تنوع و تغییراتی در مضمون اصلی‌ست: مضمون اصلی، عشق‌ورزی رو در روی یکدیگر است. این وضعیت همه‌ی نمای جلویی بدن فرد ـ پستان‌ها، قفسه‌ی سینه، شکم یعنی حساس‌ترین و آسیب‌پذیرترین بخش‌ها ـ را در معرض لطف و مهربانی و یا قساوت و بی‌رحمی جفت قرار می‌دهد. در نتیجه مرد قادر است در چشم زن، سایه‌ی شعف و شادی یا وحشت و هراس، بیم یا غم را ببیند؛ در این وضعیت، فرد در برهنه‌ترین حالت خویش قرار دارد.

این نشانه‌ی ظهور انسان به‌عنوان یک مخلوق روان‌شناختی‌ست: این دگرگونی حیوان به انسان است. حتی میمون‌ها از پشت جفت‌گیری می‌کنند. پیامدهای این تغییر نیز حقیقتاً عظیم است. یکی اینکه به‌شکلی قطعی و فسخ‌ناپذیر، بر عمل عشق‌ورزی مُهر فردیت می‌زند با همه‌ی معانی موجود در آن که یکی این است که عشاق می‌توانند اگر بخواهند با هم سخن بگویند. پیامد دیگر این است که وقتی وجهی را که از همه به «خودمان» نزدیک‌تر است، در تجربه‌ی جنسی در اختیار دیگری قرار می‌دهیم، بر صمیمیت تجربه تأکید می‌کنیم. دو تار عشق‌ورزی ـ تجربه‌ی فرد و تجربه‌ی جفت‌اش ـ موقتاً در هم می‌آمیزند. شعف و شور و شهوت خود را احساس می‌کنیم و به چشمان جفت‌مان می‌نگریم و معنای عمل را در آن می‌خوانیم و من نمی‌توانم میان شور او و اشتیاق خودم تمایزی قائل شوم. ولی نگاه سرشار از هیجان است؛ اوج آگاهی در رابطه را به همراه می‌آورَد. ما آنچه را که انجام می‌دهیم ـ چه بازی باشد چه سوءاستفاده چه سهیم شدن در شهوت چه جماع چه عشق‌ورزی و چه هر شکل دیگری از رابطه ـ تجربه می‌کنیم. ولی دست‌کم ضوابطی که برای این وضعیت تعریف شده، فردی‌اند. باید جلو چیزی را بگیریم و تلاشی به کار بریم تا غیرفردی‌اش کنیم. این همان هستی‌شناسی در حوزه‌ی روان‌شناسی‌ست: ظرفیت برقراری رابطه‌ی فردی همان چیزی‌ست که تیره‌ی *انسان اندیشه‌ورز*[1] را متمایز می‌کند.

1- Homo sapiens

واژه‌ی پیش‌پاافتاده‌ی «رابطه» در این عمل به مرحله‌ای هستی‌شناختی ارتقاء می‌یابد و دیگر همه‌چیز هست جز پیش‌پاافتاده. مرحله‌ای که در آن زن و مرد، اجرای فرایندهای کیهانی کهن همتایان‌شان را بر عهده می‌گیرند هر بار چنان بکر و با شگفتی که انگار نخستین بار است. وقتی فیثاغورث از موسیقی ستارگان سخن می‌گوید، به موسیقی‌ای اشاره دارد که بخش مهم و حذف‌ناشدنی‌اش، عمل اصلی عشق جنسی‌ست.

یکی از ثمرات این وجه فردی عشق جنسی تنوعی‌ست که برای ما به ارمغان می‌آورَد. برای مقایسه موسیقی موتسارت را در نظر بگیرید. موتسارت در بخش‌هایی از موسیقی‌اش، درگیر بازی ظریف و زیبایی می‌شود و در بخش‌هایی، لذت پراحساس اصیلی را در ما برمی‌انگیزد و شعفی ناب در ما پدید می‌آورَد. ولی در بخش‌های دیگر مثل موسیقی مرگ در پایان *دُن جووانی* یا در کوینتت‌هایش، موتسارت عمیقاً تکان‌دهنده‌ست: وقتی تراژدی گریزناپذیر پیش چشم‌های‌مان قد می‌افرازد، در پنجه‌های سرنوشت و دیوآسایی اسیر می‌شویم. اگر موسیقی موتسارت فقط عنصر اول یعنی بازی را در خود داشت، دیر یا زود پیش‌پاافتاده و خسته‌کننده می‌شد. اگر فقط احساس ناب را عرضه می‌کرد، پس از مدتی موجب دل‌زدگی می‌شد؛ یا اگر فقط به موسیقی آتش و مرگ می‌پرداخت، آفریده‌هایش زیادی ثقیل می‌بود. او برجسته‌ست زیرا در هر سه بُعد می‌نویسد؛ و باید همه‌ی این ابعاد را یکجا در موسیقی او شنید.

عشق جنسی هم مانند موسیقی موتسارت نمی‌تواند فقط بازی باشد، ولی شاید عنصری از بازی ناب باید مدام در آن حاضر باشد. بر این اساس، روابط جنسی تصادفی شاید رضایت یا معنایی در سهیم شدن در لذت و لطافت به همراه بیاورند. ولی اگر شیوه و رویکرد کلی فرد نسبت به سکس، فقط رابطه‌ی تصادفی باشد، دیر یا زود خود بازی خسته‌کننده می‌شود. همین مسئله در مورد شهوت‌رانی هم صدق می‌کند با اینکه یک عنصر مهم در هر عشق جنسی راضی‌کننده است، اگر همه‌ی وزن رابطه بر دوش آن گذاشته شود، دل‌زدگی

می‌آورَد. اگر سکس فقط شهوت بود، شما دیر یا زود در برابرش می‌ایستادید. عنصر دیوآسایی و تراژیک، عمق و کیفیتی فراموش‌نشدنی به عشق می‌بخشد، همان کاری که با موسیقی موتسارت می‌کند.

وجوه عمل عاشقانه

اجازه دهید خلاصه کنیم که چطور عمل عاشقانه به تعمیق آگاهی منجر می‌شود. اول، وجه مهرآمیز و لطیف آن است که ناشی از آگاهی نسبت به نیازها و امیال دیگری و سایه‌روشن‌های احساسات اوست. تجربه‌ی مهربانی از این واقعیت برمی‌خیزد که هر دو نفر ـ مثل همه‌ی افراد دیگر ـ در آرزوی چیرگی بر تنهایی و انزوایی هستند که همگی ما وارث آنیم زیرا افرادی هستیم که می‌توانیم در رابطه‌ای شرکت کنیم که برای لحظاتی، نه دو نفر جداگانه، بلکه یک اتحاد و یگانگی در آن وجود دارد. در این عمل عاشقانه، عاشق اغلب نمی‌تواند بگوید حس خاصی از شور و شعف را خودش تجربه کرده یا معشوق‌اش و فرقی هم نمی‌کند. نوعی شراکت حاصل می‌شود که *گشتالتی* نوین است، یک میدان جاذبه‌ی نوین و یک هستی نوین.

دومین وجه آگاهی تعمیق‌یافته، حاصل تصریح و تصدیق خود در عمل عاشقانه‌ست. به‌رغم این واقعیت که بسیاری از افراد جامعه‌ی ما از سکس برای رسیدن به هویتی مصنوعی و سرهم‌بندی‌شده استفاده می‌کنند، عمل عاشقانه می‌تواند و باید وسیله‌ای مستحکم و پرمعنا فراهم کند برای رسیدن به هویت فردی. ما به‌طور معمول بعد از عشق‌ورزی، توانی احیاشده در خود می‌یابیم و به نوعی سرزندگی می‌رسیم که حاصل پیروزی یا اثبات قدرت نیست بلکه ناشی از گسترش آگاهی‌ست. شاید در عشق‌ورزی ـ در ادامه‌ی مقایسه‌ای که در فصل پیشین کردیم ـ همواره عنصر اندوه نیز حاضر است همان گونه که عملاً در هر موسیقی‌ای صرف نظر از شاد بودن‌اش حضور دارد (دقیقاً به این دلیل که دوامی ندارد؛ یا در همان لحظه شنیده می‌شود و یا برای همیشه از میان می‌رود). این

اندوه از این یادآوری ناشی می‌شود که در نابود کردن تنهایی‌مان کاملاً موفق نبوده‌ایم؛ و امید بچگانه‌ی بازیابی زهدان مادر هرگز برآورده نمی‌شود. حتی خودآگاهی افزایش‌یافته‌ی ما هم می‌تواند یادآور اندوه‌بار این واقعیت باشد که هیچ‌یک از ما هرگز نمی‌توانیم کاملاً بر تنهایی‌مان فائق شویم. ولی با حس بازیافته‌ی اهمیت فردی در عمل عاشقانه، می‌توانیم این محدودیت‌های حاصل از فانی بودن‌مان را بپذیریم.

این مسئله بی‌درنگ ما را به‌سوی وجه سوم یعنی ارزشمند شدن و کامل شدن شخصیت ـ تا جایی که چنین چیزی ممکن است ـ هدایت می‌کند. این وجه با افزایش آگاهی ما از خودمان و احساس‌مان آغاز می‌شود و شامل تجربه‌ی استعداد و ظرفیت‌مان برای لذت‌بخشی به دیگری و در نتیجه گسترش معنا در رابطه‌ست. به فراتر از آنچه در هر لحظه هستیم، بُرده می‌شویم؛ یعنی من به چیزی بیش از آن «من»ی که بودم، بدل می‌شوم. قدرتمندترین نماد قابل تصور برای این حالت، *زایش* است: این واقعیت که شاید نطفه‌ی موجود جدیدی بسته شود و موجودی تازه به‌دنیا بیاید. منظور فقط معنای تحت‌اللفظی «تولد» نیست، بلکه تولد وجه تازه‌ای از «خود» هم مد نظر است. چه تحت‌اللفظی و چه تا حدودی استعاری، این واقعیت پابرجاست که آفرینندگی، وجه تمایز عمل عاشقانه‌ست؛ چه تصادفی و گذرا و چه وفادارانه و پایدار، این نماد اصلی آفرینندگی عشق است.

وجه چهارم آگاهی نوین در این پدیده‌ی عجیب نهفته است که توانایی لذت‌بخشی فرد در عشق‌ورزی، برای لذت بردن کامل خودش از عمل ضروری‌ست. این شبیه یکی از آن توصیه‌های اخلاقی پیش‌پاافتاده‌ی زمانه‌ی ماست که در آن سکس ماشینی شده و تأکید بر «رهایی تنش» در اُبژه‌های جنسی‌ست. ولی پای احساساتی‌گری در میان نیست؛ بلکه نکته‌ای‌ست که هرکس می‌تواند در تجربه‌ی خود از عمل عاشقانه اثبات کند: اینکه بخشش برای عمل عاشقانه ضروری‌ست. بسیاری از بیماران در حین روان‌درمانی، معمولاً با

اندکی شگفتی درمی‌یابند که اگر نتوانند «کاری برای جفت‌شان انجام دهند» و چیزی به او ببخشند ـ که همان بیان ساده‌ی بخشش در عمل جنسی‌ست ـ انگار چیزی گم کرده‌اند. همان طور که بخشش برای لذت کامل خود فرد ضروری‌ست، توانایی دریافت و ستاندن هم در رابطه‌ی عاشقانه ضرورت دارد. اگر نتوانید دریافت کنید، بخشش‌تان نوعی سلطه و تفوق بر دیگری خواهد بود. برعکس، اگر نتوانید بخشش کنید، دریافت صِرف شما را تهی خواهد کرد. درستی این پارادوکس قابل اثبات است که فردی که فقط می‌تواند دریافت کند، تهی می‌شود، زیرا قادر نیست آنچه را دریافت کرده فعالانه به خود اختصاص دهد و مال خود کند. در نتیجه صحبت از دریافت، صحبت از پدیده‌ای منفعل نیست، بلکه *دریافت فعال* مطرح است: فرد می‌داند که دریافت می‌کند، احساس‌اش می‌کند، آن را به درون تجربه‌ی خود جذب می‌کند ـ چه شفاهی به آن اعتراف کند و چه نکند ـ و از آن سپاسگزار است.

پیامد منطقی آن، پدیده‌ای غریب در روان‌درمانی‌ست که وقتی بیمار هیجانی ـ شهوت، خشم، ازخودبیگانگی یا کینه‌ای ـ را احساس می‌کند، درمانگر هم معمولاً دچار همان هیجان می‌شود. این مسئله در این واقعیت ریشه دارد که وقتی رابطه‌ای اصیل است، دو طرف با همدلی هیجان مشترکی را تجربه می‌کنند و به این واقعیت در زندگی روزمره منجر می‌شود که ما عاشق کسانی می‌شویم که عاشقمان می‌شوند. فرد معنای «خواستن» و «رسیدن» را در اینجا درمی‌یابد. «کشش» زیاد به‌سوی عشق به کسی، دقیقاً حاصل عشق او نسبت به شماست. شور و اشتیاق، در مقابل شور برمی‌انگیزد.

همین حالا از تمامی اعتراضاتی که بی‌درنگ نسبت به این جمله خواهد شد، آگاهم. یکی اینکه مردم اغلب توسط معشوق، رانده می‌شوند. دیگر اینکه جمله‌ی من، همه‌ی آن چیزهایی که فرد انگیزه‌ی انجام آن را برای معشوق دارد، شامل نمی‌شود و سوم اینکه تأکید بیش از اندازه بر انفعال دارد. من اعتراض اول را دلیل معکوسی برای اثبات جمله‌ی خودم می‌دانم: ما با کسی که عاشق‌مان است،

در یک *گشتالت* ساکنیم و برای حفظ خود در برابر هیجانات او، شاید به‌درستی، با عقب‌نشینی و بیزاری واکنش نشان می‌دهیم. اعتراض دوم، پانوشتی‌ست بر آنچه تاکنون گفته‌ام: اینکه اگر کسی عاشق شماست، کارهای زیادی می‌کند تا عشق‌اش را به شما نشان دهد؛ آن کارها دلیل عشق نیستند بلکه بخشی از گستره‌ی آنند. و سومین اعتراض، تنها توسط کسانی عنوان می‌شود که هنوز فعال و منفعل را از هم جدا می‌کنند و معنای دریافت فعالانه را هنوز درنیافته‌اند. همان طور که همه می‌دانیم، تجربه‌ی عشق برای بیشتر ما پر است از دام‌ها، سرخوردگی‌ها و رویدادهای تروماتیک. ولی همه‌ی دام‌های دنیا هم نمی‌توانند این نکته را انکار کنند که یک احساس خاص نسبت به یک نفر، پاسخی ـ چه مثبت و چه منفی ـ در آن فرد ایجاد می‌کند. با نقل قول دوباره از بلدوین می‌گوییم ماییم که «عاشقانه بر آگاهی دیگران اصرار می‌ورزیم یا آن را می‌آفرینیم.» بنابراین عشق‌ورزی (نه به‌معنای بازی دادن طرف مقابل و نه به‌معنای عشق‌های تصادفی)، نیرومندترین انگیزه برای پاسخ به هیجان است.

و بالاخره نمایی از آگاهی مطرح است که به‌شکل آرمانی در لحظه‌ی اوج رابطه‌ی جنسی حاصل می‌شود. این لحظه‌ای‌ست که عشاق از تنهایی فردی‌شان عبور می‌کنند و تغییری در سطح آگاهی‌شان روی می‌دهد که آن را به‌صورت یکی‌شدن با طبیعت تجربه می‌کنند. تجربه‌ی فزاینده‌ی لمس، تماس و یکی شدن تا جایی که برای یک لحظه، آگاهی از جدا بودن از دست می‌رود و در احساس کیهانی یکپارچگی با طبیعت حل می‌شود. در رمان *زنگ‌ها برای که به صدا درمی‌آیند* همینگوی، زن مسن‌تر، پیلار، در انتظار قهرمان و دختری که قهرمان عاشق اوست می‌مانَد تا آن‌ها برای عشق‌ورزی به کوهستان بروند؛ و وقتی بازمی‌گردند، می‌پرسد «آیا زمین لرزید؟» این بخش عادی از دست رفتن لحظه‌ای آگاهی نسبت به خود و دستیابی به یک آگاهی ناگهانی‌ست که زمین را هم شامل می‌شود. نمی‌خواهم نظرم زیادی «آرمانی» جلوه کند زیرا فکر می‌کنم این یک ویژگی هرچند ظریف همه‌ی عشق‌ورزی‌هاست مگر فردیت‌زداترین انواع

آن. و نه می‌خواهم زیادی «عارفانه» جلوه کند زیرا به‌رغم محدودیت‌های آگاهی ما، فکر می‌کنم این بخش جدایی‌ناپذیری از تجربه‌ی معمول عمل عاشقانه‌ست.

آفرینش آگاهی

عشق ما را به‌سوی این بُعد جدید آگاهی می‌رانَد زیرا بر پایه‌ی تجربه‌ی اصیل «ما» بنا شده است. برخلاف تصور معمول، ما زندگی را نه به‌صورت فردی، بلکه به‌شکل «ما» آغاز می‌کنیم؛ ما از یکی شدن زن و مرد و به عبارتی از یک لخته خون آفریده می‌شویم که حاصل باروری تخمک مادر به‌وسیله‌ی اسپرم پدر است. فردیت از درون همین «ما»ی اصیل برمی‌خیزد. درست است که تا زمانی که هریک از ما دیر یا زود در برابر پدر و مادر، بر هویت خویش تأکید نکنیم، خود را به رسمیت نمی‌شناسیم. گرچه با یک خود تنها آغاز نمی‌کنیم، ولی از آنجا که آزادی نخستین و باغ بهشت پستان مادر را از دست داده‌ایم، ضروری‌ست که با فروپاشی بهشت و آغاز انسان شدن، بتوانیم فردیت‌مان را اثبات کنیم. همان گونه که «ما» از لحاظ *ارگانیک* اصالت دارد، «من» هم در *آگاهی* انسانی دارای اصالت است. این فرد یک انسان است زیرا توانسته فروپاشی آزاد نخستین را با همه‌ی دردناکی‌اش بپذیرد، به آن اذعان کند و سفر درازش را به‌سوی خودآگاهی کامل بیاغازد. «ما»ی اصیل همواره زمینه‌ای‌ست که سفر درازمان را در آن به‌پیش می‌بریم. همان گونه که دبلیو. اچ. اودن می‌گوید:

از هر منظر که بنگریم، باید نشان داد
چرا آرزو دارد هر دلداده‌ای
چیزی غیر از آنچه هست، از خود بسازد
در اصل شاید هیچ‌یک از ما
نیستیم هرگز تنها.[۳]

پیش از این گفتیم سکس به‌وسیله‌ی اِروس از خودویرانگری محفوظ مانده و این حالت، وضعیتی بهنجار است. ولی اِروس بدون فیلیا یعنی عشق و دوستی برادرانه

زنده نمی‌مانَد. تنش حاصل از کشش مدام و شور و شهوت مدام اگر برای همیشه ادامه یابد، تحمل‌ناپذیر می‌شود. فیلیا نوعی آرَمش است در حضور معشوقی که وجود دیگری را به‌عنوان موجود به‌رسمیت شناخته است؛ خیلی ساده عبارت است از علاقه به بودن با دیگری، علاقه به آسودن در کنارش، علاقه به ضرب‌آهنگ گام‌ها، صَدا و همه‌ی وجود دیگری. این حالت به اِروس گستردگی می‌بخشد؛ زمانی برای رشد و تکامل در اختیارش می‌نهد؛ زمانی برای آنکه ریشه‌هایش را عمیق‌تر فرو بَرَد. فیلیا نیازمند آن نیست که کاری برای معشوق انجام دهیم جز آنکه بپذیریم‌اش، با او باشیم و از او لذت بریم. فیلیا عبارت است از دوستی در ساده‌ترین و صریح‌ترین معنای‌اش. به همین دلیل است که پل تیلیش آن همه از پذیرش و توانایی *پذیرفتن پذیرش*[۴] گفته است، قابلیتی که انسان امروزی چنان فاقد آن شده که حتی این واژه‌ها به گوشش غریب‌اند. ما انسان‌های مستقلی هستیم که اغلب نیروهای خود را زیادی جدی می‌گیریم، مدام در حال کنش و واکنش‌ایم و غافل‌ایم که بیشتر ارزش‌های زندگی فقط زمانی به‌دست می‌آیند که سماجت نکنیم، در سکوت از راه می‌رسند آن هم وقتی که اصرار و نیازی در کار نباشد، نه رانشی پشت آن‌هاست و نه کششی از جلو در کار است، بلکه خموشانه و از با هم بودن محض سر بر می‌آورند. این همان چیزی‌ست که ماتیو آرنولد در این سطور به آن پرداخته است:

لحظه‌ای نادر است آن‌گاه که
دست معشوق در دستان‌مان غنوده
وقتی خسته از شتاب و خیرگی
ساعات پرملال طولانی
چشمان‌مان، چشمان دیگری را به روشنی می‌خوانَد
وقتی گوش به‌دنیا ناشنوای‌مان
با آوای نوایی عاشقانه نوازش می‌شود
تیری بر نقطه‌ای از سینه‌مان می‌نشیند
و نبض گمشده‌ی احساس، تپیدنی دوباره می‌آغازد؛

چشم‌ها می‌آسایند و قلب آرام می‌گیرد،
و آنچه می‌خواهیم، می‌گوییم و می‌دانیم چه می‌خواهیم.
در این لحظه‌ی نادر، آدمی از گردش زندگی‌اش آگاه می‌شود.[۵]

از این روست که هری استک سالیوان بر دوره‌ی «همتایان[۱]» در رشد و تکامل انسان تأکید می‌کند. این دوره از هشت تا دوازده‌سالگی را ـ یعنی پیش از آنکه کارکرد رابطه با جنس مخالف شکل بگیرد ـ شامل می‌شود. این دوره‌ی دوست داشتن اصیل و بی‌غل‌وغش هم‌جنسان است، دوره‌ای که پسرها دست در گردن یکدیگر به مدرسه می‌روند و دخترها را نمی‌توان از هم جدا کرد. این آغاز ظرفیت انسان است برای دوست داشتن دیگری آن گونه که خود را دوست می‌داریم. سالیوان می‌گوید اگر این دوره‌ی «همتایان» تجربه نشود، فرد بعدها قادر نخواهد بود به جنس مخالف عشق بورزد. به‌علاوه، او معتقد بود کودک نمی‌تواند *پیش از* دوره‌ی «همتایان» عشق بورزد و گفته اگر فرد وادار به چنین کاری شود، می‌تواند *نقش* دوست داشتن دیگری را بازی کند، ولی این چیزی جز تظاهر و وانمودسازی نخواهد بود. چه این عقاید را چنین افراطی بپذیریم و چه نپذیریم، اهمیت موضوع همچنان پابرجاست.

آزمایشات هری هارلو با میمون‌های رزوس نیز بر اهمیت فیلیا صحه گذاشته است.[۶] میمون‌های هارلو که اجازه نداشتند در کودکی با میمون‌های دیگر دوست شوند و هرگز یاد نگرفتند با خواهر و برادران یا «دوستان» به شیوه‌ی آزاد و غیرجنسی بازی کنند، همان‌هایی بودند که بعدها نمی‌توانستند کارکرد جنسی کافی داشته باشند. به عبارت دیگر، دوره‌ی بازی با همسالان، پیش‌نیاز ضروری برای یادگیری جذابیت جنسی کافی و پاسخ به جنس مخالف در آینده است. هارلو در مقاله‌اش می‌گوید: «ما معتقدیم نقش محبت در اجتماعی‌شدن راسته‌ی نخستیان را تنها با شناخت چندین نوع عشق یا دستگاه مرتبط با محبت می‌توان درک کرد و نمی‌توان آن را یک عاطفه‌ی منفرد دانست.»

1- “chum” period

در روزگار شتاب‌زده‌ی ما، فیلیا را به‌عنوان بازمانده‌ای از دوره‌های پیشین گرامی می‌دارند، زمانی که مردم برای دوستی وقت داشتند. ما برای رفتن به سر کار و بعد رسیدن به جلسه و بعد یک شام دیرهنگام و رفتن به بستر و صبح دوباره بیدار شدن چنان دستپاچه‌ایم که تأثیر فیلیا را بر زندگی‌های‌مان از دست داده‌ایم. یا به اشتباه آن را با هم‌جنس‌خواهی مرتبط کرده‌ایم؛ به‌ویژه مردان امریکایی از دوستی‌های مردانه می‌ترسند مبادا که ردی از هم‌جنس‌خواهی در آن باشد. ولی دست‌کم نباید فراموش کنیم که فیلیا در دوره‌ی «همتایان» چه کمک عظیمی به ما می‌کند تا خود را پیدا کنیم و تکامل هویت را بیاغازیم.

فیلیا به‌نوبه‌ی خود نیازمند آگاپه یا نوع‌دوستی‌ست. ما نوع‌دوستی را ارج‌نهادن و گرامی‌داشتن دیگری تعریف کرده‌ایم، علاقه به خوشی و سعادت دیگری فراتر از هر منفعتی که ممکن است برایش داشته باشد؛ عشق بی‌غرضانه و عاری از منافع شخصی که نمونه‌ی آن عشقی‌ست که خداوند به انسان دارد. واژه‌ی نیک‌خواهی[1] که از انجیل گرفته شده، ترجمه‌ی خوبی نیست، ولی عنصر بخشش فداکارانه و همراه با ازخودگذشتگی را در خود دارد. این واژه، مترادف ـ ولی نه کاملاً یکسان ـ با وجه زیست‌شناختی طبیعت است که گربه‌ی مادر را وا می‌دارد تا پای مرگ از بچه‌گربه‌ها دفاع کند. و نیز عشق انسان به کودکش با سازوکاری ذاتی و درونی بدون در نظر گرفتن اینکه کودک چه می‌تواند برایش بکند.

نوع‌دوستی همواره این خطر را دارد که حس کنیم نقش خداوند را بازی می‌کنیم. ولی این خطری‌ست که نیاز داریم با آن مواجه شویم و می‌توانیم چنین کنیم. ما آگاهیم که هیچ‌یک از انگیزه‌های انسان کاملاً بی‌غرضانه و عاری از منافع شخصی نیست و انگیزه‌های هر فرد در بهترین حالت، آمیزه‌ای‌ست از این انواع گوناگون عشق. همان طور که من دوست ندارم کسی «عشق»ی کاملاً

۱ـ charity: هم به‌معنای محبت خدا نسبت به بشر (از اصول مسیحیت) و هم به‌معنای عشق و گذشت انسان‌ها نسبت به یکدیگر است.ـم.

اثیری و بدون توجه به بدنم و آگاهی از جنسیت‌ام نسبت به من داشته باشد. به همین ترتیب دوست ندارم کسی *فقط* به‌خاطر بدنم عاشق من باشد. وقتی کودک می‌شنود بزرگ‌ترها کاری را «فقط به خاطر مصلحت تو» انجام می‌دهند، دروغ موجود در آن را حس می‌کند و هیچ‌کس از اینکه به او بگویند عشقی صرفاً «معنوی» به او دارند، هم خوشش نمی‌آید.

با همه‌ی این‌ها، هریک از انواع عشق، بر پایه‌ی پیش‌فرض محبت بنا شده زیرا تأکیدش بر این است که چیزی دارای اهمیت است. در روابط معمول انسانی، هریک از انواع عشق، عنصری از آن سه نوع دیگر ـ هرچند پنهان و ناآشکار ـ را در خود دارد.

عشق، اراده و چارچوب‌های جامعه

عشق و اراده در درون چارچوب‌های جامعه اتفاق می‌افتند. این چارچوب‌ها و قالب‌ها عبارتند از همان اسطوره‌ها و نمادهای موجود در آن دوره‌ی زمانی. قالب‌ها، بسترهایی هستند که سرزندگی و نشاط جامعه در آن‌ها جریان می‌یابد. خلاقیت نتیجه‌ی کشمکش میان سرزندگی و چارچوب موجود است. همان طور که هرکس که می‌کوشد غزلی بنویسد یا شعری را تقطیع کند می‌داند، خلاقیت در شکل آرمانی‌اش، چارچوب و قالب را از میان برنمی‌دارد، بلکه چیزی به آن می‌افزاید. و طغیان فعلی بر علیه قالب‌ها و چارچوب‌های موجود، فقط مسئله را در جهت عکس اثبات می‌کند: ما در دوره‌ی در حال گذارمان، می‌جوییم، می‌کاویم، می‌یابیم و سپس تلاش می‌کنیم آنچه را که در آزمون‌مان یافته‌ایم، به‌عنوان قالب‌های نو عرضه کنیم. دوک الینگتون در توصیفی ساده شرح می‌دهد که وقتی در حال نوشتن یک موسیقی‌ست، باید به خود یادآوری کند که ترومپت‌نواز نمی‌تواند نت‌های خیلی بالا را بی‌دردسر و بی‌مخاطره بنوازد، در حالی که ترامبون‌نواز در نواختن آن‌ها بسیار مهار است؛ و با در نظر گرفتن این موانع هنگام نوشتن می‌گوید: «خوب است محدودیت داشته باشی.» ارضای کامل

و بی‌عیب‌ونقص به‌معنای مرگ انسان است: این نه‌فقط در مورد لیبیدو و اِروس، بلکه درباره‌ی سایر انواع عشق نیز صادق است؛ عشق با مرگ عشاق از نفس می‌افتد. این ماهیت خلاقیت است که برای نیروی خلاق و آفریننده‌اش، نیازمند قالب و چارچوب باشد؛ پس مانع موجود، کارکردی مثبت دارد.

این چارچوب‌های ٔجامعه اولین بار توسط هنرمندان قالب‌ریزی و عرضه شده است. این هنرمندان هستند که به ما می‌آموزند ببینیم، آن‌ها هستند که با گسترش آگاهی ما، دست به کاری تازه می‌زنند؛ آن‌ها ابعاد نوینی از تجربه را که در آن برهه‌ی زمانی به آن نپرداخته‌ایم، نشان‌مان می‌دهند. به همین دلیل است که با نگاه به یک اثر هنری، ناگهان خود را در آن بازمی‌شناسیم. جوتو[1]، پیشگام آن زایش چشمگیر آگاهی که رنسانس یا نوزایی نام گرفت، طبیعت را از چشم‌اندازی نو دید و برای نخستین بار کوه‌ها و درخت‌ها را در فضایی سه‌بعدی نقاشی کرد. این فضا در تمام مدت آنجا بود ولی به دلیل دل‌مشغولی بشر قرون‌وسطایی با رابطه‌ی عمودی‌اش با جهان آخرت که در موزاییک‌های دوبعدی انعکاس می‌یافت، دیده نمی‌شد. جوتو آگاهی انسانی را گسترش داد زیرا چشم‌اندازش نیازمند یک نفر بود که باید در نقطه‌ی خاصی می‌ایستاد تا بتواند این چشم‌انداز را ببیند. حالا فرد مهم بود؛ معیار دیگر جهان آخرت نبود، بلکه تجربه‌ی خود فرد و ظرفیت نگاه کردن و دیدنش مد نظر بود. هنر جوتو، پیشگویی فردگرایی دوران رنسانس بود که صدها سال بعد شکوفا شد.

چشم‌انداز جدید از فضا که توسط جوتو ترسیم شده بود، پایه‌ی اکتشافات جغرافیایی جدید اقیانوس‌ها و قاره‌ها توسط ماژلان و کلمب شد که رابطه‌ی انسان را با دنیای‌اش تغییر داد و نیز پایه‌ی اکتشافات گالیله و کوپرنیک در ستاره‌شناسی شد که رابطه‌ی انسان را با آسمان دگرگون کرد. این کشفیات نوین

۱ـ Giotto: (۱۳۳۷-۱۲۶۶) نقاش و معمار ایتالیایی اهل فلورانس اواخر قرون وسطی که نخستین حلقه از زنجیره‌ی هنرمندان بزرگ به‌شمار می‌آید که رنسانس را در ایتالیا آغازیدند-م.

در فضا، تصویر بشر از خود را دستخوش دگرگونی شدیدی کرد. عصر ما، نخستین عصری نیست که با تنهایی برخاسته از کشف ابعاد نوین فضای بیرونی توسط انسان که خود نیازمند بسط و گسترش ابعاد ذهنی اوست، مواجه شده است. جان دان[1] شاعر، دگرگونی روان‌شناختی و تنهایی معنوی در این زمانه را این گونه توصیف کرده است:

و مردان آزاد به فرسودگی این جهان اعتراف کردند
آن‌گاه که در سیاره‌ها و فلک
در پی تازه‌های بیشتر بودند؛ . . .
همه پاره‌پاره‌ست، تمامی آن پیوستگی از میان رفته است؛
همه‌ی سازوبرگ‌ها و همه‌ی خویشاوندی‌ها
شاهزاده، رعیت، پدر، پسر، همه چیزهایی فراموش‌شده‌اند،
زیرا هر انسان به‌تنهایی فکر می‌کند که قرار است
یک ققنوس شود. . .[۷]

تنهایی در آموزه‌های لایب نیتس[2] فیلسوف نیز به‌صورت تک‌سازه‌های جداگانه‌ای توصیف شده که هیچ در یا پنجره‌ای برای ارتباط با دیگری ندارد. و توصیف پاسکال دانشمند از آن این است:

من با مشاهده‌ی جهل و فلاکت انسان، با دیدن بی‌شعوری همه‌ی جهان و انسانی که بدون بینش به خود وانهاده شده، انگار در این گوشه‌ی جهان به بیراهه افتاده و ناتوان از ادراک، نمی‌داند چه کسی او را به اینجا آورده، برای چه اینجاست یا بعد از مرگش چه خواهد شد، درست مانند کسی که در خواب به جزیره‌ی بیابانی ترسناکی برده شده باشد و در حالی از خواب برخیزد که نمی‌داند کجاست و هیچ وسیله‌ای برای ترک جزیره در اختیار ندارد، دچار وحشت می‌شوم.[۸]

1- John Donne 2- Leibnitz

ولی درست همین افراد بودند که توانستند سطوح نوینی از خودآگاهی را که تا حدودی گنجینه‌های نوین فضا را می‌انباشت، دریابند، پس زمانه‌ی ما نیز نیازمند دگرگونی مشابهی‌ست.

سزان در آغاز سده‌ی ما، فضا را به شیوه‌ای نوین مشاهده و ترسیم کرد، این بار نه با بُعدنمایی، بلکه همچون تمامیتی خودجوش و با ادراک بلافصل آشکال در فضا. او بیشتر موجودیت فضا را نقاشی کرد تا *اندازه‌های* آن را. وقتی به صخره‌ها و درختان و کوه‌ها در بوم نقاشی او می‌نگریم، به این مسئله فکر نمی‌کنیم که «این کوه پشت این درخت است»، بلکه مجذوب تمامیت بلافصلی می‌شویم که چون دور و نزدیک، گذشته و حال، خودآگاه و ناخودآگاه را در تمامیت بلافصل رابطه‌ی ما با دنیا شامل می‌شود، دارای خصوصیتی اسطوره‌ای‌ست. در واقع، اخیراً هنگام تماشای یکی از آثار رنگ‌وروغن سزان در لندن به‌نام دریاچه‌ی اَنسی[1] (که تا به‌حال ندیده بودم)، با حیرت دریافتم ضربه‌های قلم‌مویی را که با آن‌ها کوه‌ها را نقاشی کرده، *بر روی* درختان زده است و این در تضاد کامل با این واقعیت ساده‌ست که کوهی که سزان به آن می‌نگریسته، بیست مایل دورتر بوده است. در آثار سزان، آشکال همچون نمونه‌هایی بخش‌بندی‌شده که به زمینه افزوده شده‌اند، در برابر ما قرار ندارند، بلکه حضورشان مسحورمان می‌کند. این مسئله در مورد پرتره‌های سزان هم صادق است: سوژه نه به‌شکل چهره‌ای دارای یک پیشانی و دو گوش و یک بینی، بلکه همه‌ی هیبت و حضورش به نمایش گذاشته می‌شود. گویایی این حضور، بردگی ساده‌لوحانه‌ی ما در برابر ظاهرفهمی را به چالش می‌طلبد و نسبت به واقع‌گرایی، حقایق بیشتری را درباره‌ی انسان آشکار می‌کند. نکته‌ی مهم این است که *اگر قرار باشد تصویر با ما سخن بگوید، سهیم شدن‌مان در آن الزامی‌ست.*

1- Le Lac d'Annecy

ما در آثار سزان، این دنیای جدید فضاها و سنگ‌ها و درختان و چهره‌ها را می‌بینیم. او می‌گوید دنیای کهن کارکردشناسی از میان رفته و ما باید دنیای نوین فضاها را ببینیم و در آن زندگی کنیم. این مسئله حتی در سیب‌ها و هلوهای ظاهراً پیش‌پاافتاده‌ی روی میزش نیز آشکار است. در دوران کالج، عادت داشتم از میان محوطه و از زیر درختان بلند نارونی که جثه و استحکام‌شان مورد تحسین‌ام بود، عبور کنم و به کلاس برسم. این روزها هم از زیر درختان نارون جاده‌ی ریورساید می‌گذرم تا به مطب‌ام برسم. در فاصله‌ی این دو، نارون‌های سزان را دیده‌ام و آموخته‌ام به عظمت معمارانه‌ی نارون‌ها در نقاشی‌های او عشق بورزم و آنچه هر روز صبح می‌بینم ـ یا بهتر است بگویم تجربه می‌کنم ـ متفاوت با آن چیزی‌ست که در محوطه‌ی کالج می‌دیدم. اکنون درختان بخشی از یک قطعه‌ی موسیقایی اَشکال‌اند که هیچ ربطی به ابعاد واقعی درختان ندارند. اَشکال مثلثی آسمان همان قدر اهمیت دارند که شاخه‌های به‌وجود آورنده‌ی این اَشکال؛ نیروی نابی که در هوا معلق است هیچ ارتباطی با اندازه‌ی درختان ندارد، بلکه از خطوطی که شاخه‌ها بر آبی‌خاکستری رود هادسن کشیده‌اند، تشکیل شده است.

ویژگی دنیای جدیدی که سزان بر ما آشکار می‌کند، برگذشتن از علت و معلول است. در اینجا هیچ رابطه‌ی خطی که از «الف» به «ب» و از آن به «پ» برسد، وجود ندارد؛ یا همه‌ی وجوه اَشکال همزمان در بینایی ما زاده می‌شوند یا اصلاً شکل نمی‌گیرند. این نشان‌دهنده‌ی قالب جدیدی‌ست که اراده در زمانه‌ی ما به خود می‌گیرد. نقاشی اسطوره‌ای‌ست، نه خشک و ملانقطی‌ست و نه واقع‌گرایانه: همه‌ی دسته‌بندی‌های زمانی یعنی گذشته، حال و آینده و نیز خودآگاه و ناخودآگاه را شامل می‌شود. و از همه مهم‌تر اینکه، اگر کاملاً بیرون از نقاشی بایستم، حتی نمی‌توانم ببینمش؛ تنها زمانی با من ارتباط برقرار می‌کند که خود در آن سهیم شوم. نمی‌توانم سزان را با دیدن صخره‌هایش به‌عنوان یک اجرای دقیق از صخره‌ها ببینم، بلکه سزان وقتی دیده می‌شود که صخره‌ها را طرح‌ها و

قالب‌هایی ببینم که از زبان بدنم، احساسات‌ام و ادراک‌ام از دنیا با من سخن می‌گویند. این همان دنیایی‌ست که باید با آن همدلی کنم. باید در حیطه‌ی چارچوب‌های بنیادینی که زندگی‌ام بر آن‌ها بنا شده، خود را به چنین دنیایی تفویض کنم. این چالشی‌ست که این نقاشی‌ها، خودآگاهم را به آن فرا می‌خوانند.

ولی از کجا معلوم اگر خود را به دست مدار قالب‌ها و فضاهای جدید سزان بسپارم، دوباره قادر به بازیابی خویش باشم؟ این پرسش، ضدیت‌های افراطی، بی‌منطق و خشن بسیاری از افراد را نسبت به هنر مدرن توضیح می‌دهد؛ این هنر دنیای قدیمی آنان را *نابود می‌کند* پس باید مورد نفرت قرار گیرد. آنان دیگر هرگز نخواهند توانست دنیا را به‌شیوه‌ی گذشته ببینند، دیگر هرگز زندگی را مانند گذشته تجربه نخواهند کرد؛ وقتی خودآگاهی قدیمی فرو ریخت، دوباره‌سازی‌اش دیگر ممکن نیست. با اینکه به نظر می‌رسد سزان با تعلقی که به طبقه‌ی متوسط داشت، قالب‌های قوی و یکدستی ارائه می‌کند که زندگی در آن‌ها چندان ایمن نیست، نباید از توجه به این موضوع بازمانیم که بر نقاشی‌های او زبانی کاملاً متفاوت حاکم است. این درجاتی از خودآگاهی بود که چند سال پیش از او، وان‌گوگ را به روان‌پریشی سوق داد و نیچه برای آن، بهایی سنگین پرداخت.

آثار سزان در نقطه‌ی مقابل قطعه‌قطعه‌سازی «تفرقه بینداز و حکومت کن» که از زمان بیکن[1] ویژگی رابطه‌ی انسان امروز با طبیعت شده و ما را به آستانه‌ی فاجعه کشانده، قرار دارد. در کار سزان این ادعا وجود دارد که ما می‌توانیم و باید *اراده کنیم* و به دنیا همچون تمامیتی بلافصل و خودجوش *عشق بورزیم*. سزان و همکاران هنرمندش، زبان نوینی از اسطوره و نماد دارند که برای عشق و اراده در شرایط جدیدی که باید با آن روبه‌رو شویم، بیش از زبان ما کفایت دارد.

این شور هنرمند ـ از هر نوع و با هر میزان چیره‌دستی ـ ست که با آنچه به‌عنوان اهمیت نیمه‌آگاه و ناخودآگاه رابطه‌اش با دنیا تجربه می‌کند، ارتباط

۱ـ فرانسیس بیکن، دولتمرد، فیلسوف و نویسنده‌ی انگلیسی ـم.

برقرار می‌کند. «ارتباط برقرار کردن» با «صحبت صمیمانه» مرتبط است و این هر دو به‌نوبه‌ی خود، راهی هستند برای تجربه‌ی پیوند و یکدلی و نیز یگانگی با همتایان‌مان.

ما به دنیا به مثابه‌ی یک تمامیت بلافصل و خودجوش عشق می‌ورزیم و آن را اراده می‌کنیم. ما دنیا را اراده می‌کنیم، آن را با تصمیم خویش، فرمان خویش و انتخاب خویش می‌آفرینیم؛ و به آن عشق می‌ورزیم، به آن عاطفه، انرژی و قدرت عشق ورزیدن و دگرگون کردن خود را می‌بخشیم همان گونه که خود به آن شکل می‌دهیم و دگرگون‌اش می‌کنیم. این به‌معنای ارتباط کامل با دنیای خویش است. منظور من این نیست که دنیا تا *پیش از* آنکه ما به آن عشق بورزیم یا اراده‌اش کنیم، وجود ندارد؛ این پرسش را فقط بر مبنای حدسیات می‌توان پاسخ داد و حدس من که انسانی غربی و پرورش‌یافته‌ی واقع‌گرایی هستم، این است که وجود دارد. ولی حقیقتی در آن نیست، ارتباطی با من ندارد، زیرا من تأثیری بر آن ندارم؛ چنان گنگ و بدون ارتباطی بادوام حرکت می‌کنم که انگار در خوابم. انتخاب فرد می‌تواند این باشد که در به رویش ببندد مثل نیویورکی‌هایی که سوار مترو می‌شوند یا این باشد که آن را ببیند و بیافریند. در این حالت، ما به هنر سزان یا به کلیسای بزرگ شارتر این قدرت را می‌بخشیم که ما را به حرکت درآورَد.

اکنون ببینیم این مسئله در زندگی‌های شخصی ما به چه معناست؟ عالم صغیر خودآگاهی ما همانجایی‌ست که عالم کبیر کیهان *شناخته* شده است. این شادمانی خوف‌انگیز، نعمت و مصیبت انسان است که می‌تواند نسبت به خویش و دنیای خویش آگاه باشد.

زیرا خودآگاهی برای اعمالِ در غیر این صورت عبث ما، معنا به ارمغان می‌آورَد. اِروس با دمیدن کل در وجودمان، ما را با نیرویش فرا می‌خوانَد با این نوید که شاید به نیروی ما بدل شود. و اگر تجربیات دیوآسا را نکشیم بلکه آن‌ها را با حس ارزش نهادن بر آنچه هستیم و آنچه زندگی‌ست، بپذیریم، دیوآسایی ـ

این صدای اغلب آزارنده و برآشوبنده که در عین حال نیروی آفریننده‌ی ماست ـ ما را به‌سوی زندگی رهنمون می‌شود. قصدمندی که آگاهی عمیق فرد از خویش را شامل می‌شود، ابزار ماست برای عملی کردن معنایی که آگاهی به ارمغان آورده است.

ما بر قله‌ی آگاهی اعصار پیش از خود و خردی که برای‌مان فراهم کرده‌اند، ایستاده‌ایم. تاریخ ـ این گنجینه‌ی برگزیده‌ی متعلق به گذشته که هر سده برای سده‌های بعد از خود به ارث می‌گذارد ـ زمان حال ما را شکل داده تا شاید آینده را در آغوش کشیم و دریابیم. چه اهمیتی دارد اگر بصیرت‌های ما ـ قالب‌های نوینی که در حواشی ذهن ما می‌چرخند ـ همواره به سرزمین بکری رهنمون‌مان کنند که چه بخواهیم و چه نخواهیم، در آن به شالوده‌ای شگفت‌انگیز و بهت‌آور برمی‌خوریم؟ تنها راه برون‌رفت، پیش رفتن است و انتخاب ما این است که عقب بنشینیم یا بر آن پای بفشاریم.

چرا که در هر عمل مرتبط با عشق و اراده ـ و در درازمدت این هر دو در هر عمل اصیلی حضور دارند ـ همزمان به خود و دنیای خود شکل می‌دهیم. این همان چیزی‌ست که دریافتن و در آغوش کشیدن آینده خوانده می‌شود.

یادداشت‌ها

CHAPTER ONE. Introduction: Our Schizoid World

1 Carl Oglesby, in *A Prophetic Minority*, by Jack Newfield (New York, New American Library, 1966), p. 19.
2 Leslie Farber, *The Ways of the Will* (New York, Basic Books, 1965), p. 48.
3 Anthony Storr, Human Aggression (New York, Atheneum, 1968), p. 85.
4 *Ibid.*
5 *Ibid.*, p. 88.
6 Personal communication.
7 Kenneth Keniston observes a parallel point, namely that the problems of our day bear down most heavily not upon the stupid and the bland, but upon the intelligent. "The sense of being inescapably locked in a psycho-social vise is often most paralyzing to precisely those men and women who have the greatest understanding of the complexity of their society, and who therefore might be best able to plan intelligently for its future." *The Uncommitted: Alienated Youth in American Society* (New York, Harcourt, Brace & World, 1960).
8 Sir Herbert Read, *Icon and Idea: The Function of Art in the Development of Human Consciousness* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1955).
9 Maurice Merleau-Ponty, *Sense and Non-sense* (Evanston, III., Northwestern University Press, 1964), p. 21.
10 *Ibid.*
11Aeschylus, Agamemnon, from *The Complete Greek Tragedies*, eds. David Grene and Richmond Lattimore (Chicago, University of Chicago Press, 1953), p. 71.
12 *Ibid.*, p. 70.
13 The fact that pornography and other aspects of sexuality were also present in the Victorian period, as shown by Steven Marcus in *The Other Victorians* (New York, Basic Books, 1964), does not invalidate my thesis. In such a compartmentalized society there would always be repression which would come out in the underground in proportion to the blocking off of vital drives.
14 Published as *The Meaning of Anxiety* (New York, Ronald Press, 1950).
15 See May, *The Meaning of Anxiety*, pp. 6-7.
16 The drama that most clearly heralded the demise of the Horatio Alger values of work and success by which most of us had gotten our sense of individual identity and significance was *Death of a Salesman*, published by Arthur Miller in 1949. Willy Loman's basic trouble was, in Miller's words, that "he never knew who he was."

17 J. H. van den Berg, "The Changing Nature of Man," intro. to *A Historical Psychology* (New York, W. W. Norton & Co., 1961).
18 See David Shapiro, *Neurotic Styles* (New York, Basic Books, 1965), p. 23.
19 P. H. Johnson, *On Iniquity: Reflections Arising out of the Moors Murder Trial* (New York, Scribners).
20 Rollo May, *Man's Search for Himself* (New York, W. W. Norton & Co., 1953), p. 14. The problem which seemed to me to be emerging in a new and unique form I first called the patients' "emptiness," not an entirely well-chosen phrase. I meant by it a state closely allied to apathy.
21 *Ibid.*, p. 24.
22 *Ibid.*,
23 *Ibid.*, pp. 24-25.
24 *Ibid.*, p 25.
25 The New York Times, March 27, 1964.
26 *Ibid.*, April 16, 1964.
27 *Ibid.*, May 6, 1964.
28 Keniston in *The Uncommited*, speaking of this anomie, writes: "Our age inspires scant enthusiasm. In the industrial West, and increasingly now in the uncommitted nations, ardor is lacking; instead men talk of their growing distance from each other, from their social order, from their work and play, and from the values and heroes which in a perhaps romanticized past seem to have given order, meaning, and coherence to their lives."
29 James H. Billington, "The Humanistic Heartbeat Has Failed," Life Magazine, p. 32.
30 *Ibid.*
31 *Ibid.*
32 "Public apathy," says Dr. Karl Menninger, "is itself a manifestation of aggression." Karl Menninger at a conference of the Medical Correlational Association on violence, covered by *The New York Times*, April 12, 1964.
33 The vast need of our society for touch and the revolt against its prohibition are shown in the growth of all the forms of touch therapy, from Esalen on down to the group therapy in the next room. These rightly reflect the need, but they are in error in their anti-intellectual bias and in the grandiose aims which they assert for what is essentially a corrective measure. They are also in error in their failure to see that this is an aspect of the whole society which must be changed, and changed on a deeper level involving the whole man.
34 Harry Stack Sullivan, *The Psychiatric Interview* (New York, W. W. Norton & Co., 1954), p. 184.
35 Bruno Bettelheim, *The Informed Heart* (Glencoe, III., The Free Press, 1960), pp. 20-21.
36 Arthur J. Brodbeck, "Placing Aesthetic Developments in Social Context: A Program of value Analysis," *Journal of Social Issues*, January, 1964, p. 17.

CHAPTER TWO: Paradoxes of Sex and Love

1 William James, *Principles of Psychology* (New York, Dover Publications, 1950; originally published by Henry Holt, 1890), II, p. 439.

2 Atlas, November, 1965, p. 302. Reprinted from *The Times Literary Supplement*, London.

3 *Ibid*.

4 Howard Taubman, "Is Sex Kaput?" *The New York Times*, sect. 2, January 17, 1965.

5 Leon Edel, "Sex and the Novel," *The New York Times*, sect. 7, pt. I, November 1, 1964.

6 *Ibid.*

7 See Taubman.

8 John L. Schimel, "Ideology and Sexual Practices," Sexual Behavior and the Law, ed. Ralph Slovenko (Springfield, III., Charles C. Thomas, 1965), pp. 195, 197.

9 Sometimes a woman patient will report to me in the course of describing how a man tried to seduce her, that he cites as part of his seduction line how efficient lover he is, and he promises to perform the act eminently satisfactorily for her. (Imagine Mozart's Don Giovanni offering such an argument!) In fairness to elemental human nature, I must add that as far as I can remember, the women reported that this "advance billing" did not add to the seducers' chances of success.

10 That the actual Puritans in the sixteenth and seventeenth centuries were a different breed from those who represented the deteriorated forms in our century can be seen in a number of sources. Roland H. Bainton in the chapter "Puritanism and the Modern Period" of his book *What Christianity Says About Sex, Love and Marriage* (New York, Reflection Books, Association Press, 1957), writes "The Puritan ideal for the relations of man and wife was summed up in the words, 'a tender respectiveness.'" He quotes Thomas Hooker: "The man whose heart is endeared to the woman he loves, he dreams of her in the night, hath her in his eye and apprehension when he awakes, museth on her as he sits at table, walks with her when he travels and parlies with her in each place he comes." Ronald Mushat Frye, in a thoughtful paper, "The Teachings of Classical Puritanism on Conjugal Love," *Studies from the Renaissance*, II (1955), submits conclusive evidence that classical Puritanism inculcated a view of sexual life in marriage as the "Crown of all our bliss," "Founded in Reason, Royal, Just and Pure" (p. 149). He believes that "the fact remains that the education of England in a more liberal view of married love in the sixteenth and early seventeenth centuries was in large part the work of that party within English Protestantism which is called Puritan" (p. 149). The Puritans were against lust and acting on physical attraction outside of marriage, but they as strongly believed in the sexual side of marriage and

believed it the duty of all people to keep this alive all their lives. It was a later confusion which associated them with the asceticism of continence in marriage. Frye states, "In the course of a wide reading of Puritan and other Protestant writers in the sixteenth and early seventeenth centuries, I have found nothing but opposition to this type of ascetic 'perfection'" (p. 152).
One has only to look carefully at the New England churches built by the Puritans and in the Puritan heritage to see the great refinement and dignity of form which surely implies a passionate attitude toward life. They have the dignity of controlled passion, which may have made possible an actual living with passion with contrast to our present pattern of expressing and dispersing all passion. The deterioration of Puritanism into our modern secular attitudes was caused by the confluence of three trends: industrialism, Victorian emotional compartmentalization, and the secularization of all religious attitudes. The first introduced the specific mechanical model; the second introduced the emotional dishonesty which Freud analyzed so well; and the third took away the depth-dimensions of religion and made the concerns how one "behaved" in such matters as smoking, drinking, and sex in the superficial forms which we are attacking above. (For a view of the delightful love letters between husband and wife in this period, see the two-volume biography of John Adams by Page Smith. See also the writings on the Puritans by Perry Miller.)
11 This formulation was originally suggested to me by Dr. Ludwig Lefebre.
12 *Atlas*, November, 1965, p. 302.
13 Philip Rieff, *Freud: The Mind of the Moralist* (New York, Viking Press, 1959), quoted in James A. Knight's "Calvinism and Psychoanalysis: A Comparative Study," *Pastoral Psychology*, December, 1963, p. 10.
14 Knight, p. 11.
15 Cf. Marcus, *The Other Victorians*, pp. 146-147. Freud's letter goes on: "Our whole conduct of life presupposes that we are protected from the direst poverty and that the possibility exists of being able to free ourselves increasingly from social ills. The poor people, the masses, could not survive without their thick skins and their easy-going ways. Why should they scorn the pleasures of the moment when no other awaits them? The poor are too helpless, too exposed, to behave like us. When I see the people indulging themselves, disregarding all sense of moderation, I invariably think that this is their compensation for being a helpless target for all the taxes, epidemics, sickness, and evils of social institutions."
16 Paul Tillich, in a speech, "Psychoanalysis and Existentialism," given at the Conference of the American Association of Existential Psychology and Psychiatry, February, 1962.
17 Schimel, p. 198.

18 Leopold Caligor and Rollo May, in *Dreams and Symbols* (New York, Basic Books, 1968), p. 108n, similarly maintain that today's patients, as a whole, seem to be preoccupied with the head and genitals in their dreams and leave out the heart.
19 *Playboy*, April, 1957.
20 These articles by notable people can be biased, as was Timothy Leary's famous interview which *Playboy* used broadly in its advertising, holding that LSD makes possible a "hundred orgasms" for the women, and that "an LSD session that doesn't involve an ultimate merger isn't really complete." Actually, LSD seemingly temporarily "turns off" the sexual functions. This interview inspired a rejoinder from a writer who is an authority on both LSD and sex, Dr. R. E. L. Masters, who wrote, "Such claims about LSD effects are not only false, they are dangerous. . . . That occasional rare cases might support some of his claims. I don't doubt; but he suggests that he is describing the rule, not the exception, and that is altogether false" (mimeographed letter privately circulated).
21 "*Playboy*'s Doctrine of the Male," in *Christianity and Crisis*. XXI/6, April 17, 1961, unpaged.
22 Discussion in symposium on sex, Michigan State University, February, 1969.
23 *Ibid*.
24 Gerlad Sykes, *The Cool Millennium* (New York, 1967).
25 A survey of students on three college campuses in the New York/New Jersey area conducted by Dr. Sylvia Hertz, chairman of the Essex County Council on Drug Addiction, reported in *The New York Times* on November 26, 1967, that "The use of drugs has become so prominent, that it has relegated sex to second place."
As sex began to lose its power as the arena of proving one's individuality by rebellion and merged with the use of drugs as the new frontier, both then became related to the preoccupation with acts of violence. Efforts crop up anachronistically here and there to use sex as the vehicle for revolt against society. When I was speaking at a college in California, my student Chauffeur to the campus told me that there was a society at the college dedicated, as its name indicates, to "Sex Unlimited." I remarked that I hadn't noticed anybody in California trying to limit sex, so what did this society do? He answered that the previous week, the total membership (which turned out to be six or seven students) got undressed at noon and, naked, jumped in to the goldfish pool in the center of the campus. The city police then came and hiked them off to jail. My response was that if one wanted to get arrested, that was a good way to do it, but I couldn't see that the experience had a thing in the world to do with sex.

26 Marshal McLuhan and George G. Leonard, "The Future of Sex," *Look Magazine*, July 25, 1967, p. 58. The article makes a significant point with respect to the polls about sex: "When survey-takers 'prove' that there is no sexual revolution among our young people by showing that the frequency of sexual intercourse has not greatly increased, they are missing the point completely. Indeed, the frequency of intercourse may decrease in the future *because* of a real revolution in attitudes toward, feeling about and uses of sex, especially concerning the roles of the male and female" (p. 57).

27 Not being an anthropologist, I conferred with Ashley Montague on this point. The judgment was expressed orally to me.

28 McLuhan and Leonard, p. 58. The words are italicized by McLuhan and Leonard.

29 Eleanor Grath, "The A-sexual Society," *Center Diary*, published by the center for the Study of Democratic Institutions, 15, November-December, 1966, p. 43.

30 *Ibid.*

31 *Ibid.*

CHAPTER THREE. Eros in Conflict with Sex

1 U. S. Department of Health Statistics *Medical World News*, March, 1967, pp. 64-68. These reports also inform us that venereal disease is also increasing 4 percent a year among adolescents. This increase may have different causes from those for illegitimate pregnancy, but it bears out my general thesis. The second statistics – that this is an increase from one in fifteen of ten years ago – is from a report of the Teamsters Joint Council 16, covered in *The New York Times*, July 1, 1968.

2 Kenneth Clark, *Dark Ghetto: A Study in the Effect of Powerlessness* (New York, Harper and Row, 1965). This excerpt is from sections of the book quoted in *Psychology Today*, I/5, September, 1967, p. 38.

3 The same is true among the Indians of South America, where the symbol of being able to father babies is so important that it defeats all the efforts of enlightened nurses and doctors to spread birth control. The woman will readily confess that she *wants* not to have any more babies, but the "husband" – generally of the common-law variety – feels it a mark against his *machismos* if he cannot father a baby a year, and so leaves her in favor of others if he cannot prove his potency with her.

4 T. S. Eliot, "The Hollow Men," Collected Poems (New York, Harcourt, Brace & Company, 1934), p. 101.

5 The gripping thing about the movie *La Dolce Vita* was not its sex, but that while everyone was feeling sexy and emoting all over, no one could hear any other person. From the first scene when the noise of the helicopter blots out the shouting of the men to the women, to the last scene in which the hero

strains to hear the girl across the stream but cannot because of the noise of the ocean waves, no one hears another. Just at the moment in the castle when the man and the woman are at the point of declaring authentic love for each other in a communication by echoes, she cannot hear his voice from the other room and immediately drugs herself by promiscuous sexual titillation with a chance passerby. The dehumanizing thing is the so-called emotion without any relatedness; and sex is the most ready drug to hide one's terror at this humanization.

6 Joseph Campbell, Occidental Mythology, vol. III from *The Masks of God* (New York, Viking Press, 1964), p. 235.

7 *Webster's Collegiate Dictionary*, 3rd ed. (Springfield, Mass., G. & C. Merriam Company)

8 *Webster's Third New International Dictionary* (Springfield, Mass., G. & C. Merriam Company, 1961).

9 To the argument that Plato was actually speaking of pederasty, the love of men for boys, and that the Greeks valued homosexuality more than heterosexuality, I reply that eros has the same characteristic regardless of the form the love about which you are speaking. I do not believe that this is any disparagement of Plato's insights into love. Furthermore, "There is evidence that Socrates did not practice pederasty," writes Professor Morgan, and "no convincing evidence that Plato did either. The issue seems to me to interest only scholars of Athenian cultural history. Plato's philosophical interpretation of love stands wholly outside the problem of homosexuality and heterosexuality. . . . Were Plato living today, his language would presumably reflect our differing social customs, but would not require any fundamental revision on this account. . . . In either cultural environment, the man who is consumed with merely carnal hungers and gratified in merely carnal manners is properly and identically condemned as bestial, foolish, childish, and infrahuman; Plato's presentation of love can stand as strong today as it ever stood." Douglas N. Morgan, *Love: Plato, the Bible and Freud* (Englewood Cliffs, N.J., Prentice Hall, 1964), pp. 44-45.

10 W. H. Auden, ed., *The Portable Greek Reader* (New York, Viking Press, 1948), p. 487.

11 *Ibid*., p. 493.

12. *Ibid*., p. 493-494.

13 *Ibid*., p. 495.

14 This fits the binding function of eros; the origin of the word religion (re-ligio) means binding together.

15 Albert Camus, *The Myth of Sisyphus* (New York, Alfred A. Knopf, 1955), p. 123.

16 Surely Freud himself had no desire to render sex and love banal. He would have been perplexed by how his emphasis on the sexual basis of life

was pursued with a vengeance in our society, indeed carried to its *reductio ad absurdum*. And he would have been appalled by Kinsey and Masters, who define sex in a way which omits exactly what Freud wished most to preserve—the intentionality of sexual love and its wide significance in the psychological constellation of human experience. No matter how much Freud talked in such physicalistic phrases as the "filling and emptying of seminal vesicles," there was always in his views of sex a sense of the *mysterium tremendum*, a sense of Schopenhauer's proclamation, "the sexual passion is the kernel of the will to live."

17 Morgan, p. 136.

18 *Ibid.*, p. 139.

19 Sigmund Freud, "On the Universal Tendency to Debasement in the Sphere of Love" (1912), *Standard Edition of The Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, trans. and ed. James Strachey (London, Hogarth Press, 1961), XI, pp. 187-188.

20 Sigmund Freud, *Beyond the Pleasure Principle* (1920), *Standard Edition* (London, Hogarth Press, 1955), XVIII, p. 7.

21 *Ibid.*, p. 35. Freud himself italicized these sentences.

22 *Ibid.*, p. 38.

23 It is not within our purpose here to discuss the merits of this theory of the death instinct, which has been so fervently attacked and rejected by Freudians as well as by Horney and others of the cultural school. I can only repeat what I have said elsewhere that though the theory may not make sense biologically or with the literal definition of "instinct," it makes very important sense as a myth expressing the tragic nature of human life. Here, Freud's voice is in the great tradition of Ecclesiastes, Nietzsche, Schopenhauer, and all those thinkers through the ages who were motivated by their profound respect for the inexorable character of Ananke, or Necessity, in nature.

24 Morgan, p. 144.

25 Sigmund Freud, *The Ego and the Id* (1923), *Standard Edition* (London, Hogarth Press, 1961), XIX, p. 47. (New York, W. W. Norton & Co., Norton Library, 1962, p. 37)

26 *Ibid.*, p. 46. (Norton Library, p. 36)

27 *Ibid.*, p. 47. (Norton Library, p. 37) (It is here, incidentally, that Freud refers to the fact that the drone bee and the praying mantis die after copulation, and uses this as an illustration of death after satisfaction.)

28 Such as Ernest Jones, *The Life and Work of Sigmund Freud* (New York, Basic Books, 1957), III, p. 276: "The aim was to establish a relationship between Fechner's principle of stability, which Freud had identified with his Nirvana principle and ultimately with the death instinct, and the second law of thermodynamics. This sinister law, the bogey of all optimists, can strictly speaking be expressed only in mathematical language, such as a quantity of

heat divided by a temperature; the law of entropy states that in a *self-contained system* this number increases with time. This is true, however, only of a hypothetical closed system such as is never met with in nature, least of all in living beings where, as the eminent physicist Schrödinger has insisted, by taking in energy from without they actually acquire a negative entropy."

29 Morgan, p. 173.

30 *Ibid.*

31 *Ibid.*, p. 165.

32 *Ibid.*

33 *Ibid.*, p. 164.

34 *Ibid.*, p. 165.

35 *Ibid.*

36 Professor Morgan, p. 174, expresses astonishment that Freud, knowing the classics as he did, could have made such an extraordinary error. One can only remark the obvious: that so great are the pressures in any society to see reality through the eyeglasses of our own predilections, that we tend to reinterpret the past in terms of our biases, which, in Freud's nineteenth century culture, was Helmholtz's physics. "In his *Three Essays on Sexuality*, Freud commits still another remarkable error, betraying an almost uncanny misconception of Athenian love: 'The most striking distinction between the erotic life of antiquity and our own no doubt lies in the fact that the ancients laid stress on the instinct itself whereas we emphasize its object. The ancients glorified the instinct and were prepared on its account to honour even an inferior object; while we despise the instinctual activity in itself, and find excuses for it only in the merits of the object.' [*Standard Edition*, VII, p. 149, n. 1.] If by 'ancients' we are to read Plato, it is difficult to discredit Freud with so extraordinary a misreading. For Plato, the dynamism of love derives all its value from its ultimate object; 'inferior objects' were honored not because of love, but rather because they revealed in a limited manner the ultimately and properly beloved object. And Freud appears here to be as mistaken about psychoanalysis as he is about Plato!"

37 Abraham Maslow has made this point well in his various writings.

38 Paul Tillich, *Love, Power and Justice* (New York, Oxford University Press, 1954), p. 22.

39 Helene A. Guerber, *Myths of Greece and Rome* (London British Book Centre, 1907), p. 86.

40 "Eros," *Encyclopedia Britannica*, vol. VIII (1947), p. 695.

41 Rollo May, in a review of Vance Packard's *The Sexual Wilderness: The Contemporary Upheaval in Male-Female Relationships* (New York, David McKay Company, 1968) appearing in *The New York Times Book Review*, October 13, 1968: "Packard here cites J. D. Unwin's massive, if almost forgotten, 'Sex and Culture' (1934), a study of 80 uncivilized societies and

also a number of historically advanced cultures Unwin sought to correlate various societies' sexual permissiveness with their energy for civilized advancement. He conclude that the 'amount of cultural ascent of the primitive societies closely paralleled the amount of limitation they placed upon the nonmarital sexual opportunity.' Virtually all the civilized societies Unwin examined—the Babylonians, Athenians, Romans, Anglo-Saxons, and English—began their historical career in a 'state of absolute monogamy.' The one exception was the Moors, where a specific religious sanction supported polygamy. 'Any human society,' Unwin writes, 'is free to choose either to display great energy or to enjoy sexual freedom; the evidence is that it cannot do both for more than one generation.' Packard points out that this is supported in different ways by other historians and anthropologists, such as Carl Zimmerman, Arnold J. Toynbee, Charles Winick and Pitiri A. Sorokin."

42 From Denis de Rougement's *The Myths of Love* (New York, Pantheon Books, 1963), quoted in Atlas, November, 1965, p. 306.

CHAPTER FOUR. Love and Death

1 Campbell, III, p. 67.

2 Hesoid, *Theogony*, lines 120-122, trans. Richmond Lattimore (Ann Arbor, University of Michigan Press, 1961), quoted by Joseph Campbell, III, p. 234.

3 *Ibid.*

4 Love's effect can parallel that of the drug LSD. Both break down the walls of the customary world and crumble our defenses, leaving us naked and vulnerable. In LSD, the experience may be one of awe and discovery, or it can be one of paranoia and disintegration with no delight at all. That parallel, too, hold in love. Jealousy, envy, suspicion, rage, and even hatred can be more powerful when love is present. Many couples stay together ostensibly motivated more by hatred than by love. As in Edward Albee's *Who's Afraid of Virginia Woolf?*, it is sometimes very hard to tell whether hatred masks love or the reverse.

5 Sigmund Freud, "The Two Classes of Instincts," in *The Ego and the Id.* (Hogarth, p. 47, Norton Library, p. 37)

6 Campbell, III, p. 235. Also see treatment of Tristan and Iseult in Denis de Rougement, *Love in the Western World*, trans. Montgomery Belgion (New York, Pantheon Books, 1956).

7 *Ibid.*

8 Cf. Robert Lifton, "On Death and Death Symbolism," *Psychiatry*, published by the William Allison White Foundation, Washington, D. C., 27, 1964, pp. 191-210. Also Geoffrey Gorer, "The Pornography of Death," in *The Berkley Book of Modern Writings*, eds. W. Philips and P. Rauh, 3rd ed. (New York, Berkley Publishing Corp., 1956), pp. 56-62.

9 Erich Fromm's later writings are clear examples of this avoidance of the reality of death. "Grief is sin," he writes, giving the psychological rationale for the repression of death. He goes on to urge that man keep himself from even thinking about death. I do not see how such an evasion can escape being destructive to the personality. Cf. *The Heart of Man* (New York, Harper & Row, 1964).
10 For a satire of this, see Aldous Huxley, *After Many a Summer Dies the Swan*.
11 The tendency to repress death also has its history. After the loss of belief in immortality in the eighteenth and nineteenth centuries, we repressed death by our belief in progress; if we could conquer nature, conquer diseases, why should not progress be extrapolated to also include, some day far off in the glowing future, our conquering death?
12 Tillich, p. 23.
13 See Freud, *Beyond the Pleasure Principle*, p. 58.
14 I am aware that some women will protest at Buytendijk's data. True, the cultural parallels should be taken as illustrations, not as firmly culturally-conditioned ways of behaving. But it would be an error to reject the differences in the sexes, as some members of the women's liberation movement do, simply because the particular forms of behavior are culturally-conditioned.
15 Frobenius in *Der Kopt als Schicksal* (Munich, 1924), quoted by Jung-Kerenyi, *Introduction to a Science of Mythology*.
16 Seymour L. Halleck, "The Roots of Student Despair," *THINK*, published by IBM, XXXIII/2, March-April, 1967, p. 22.

CHAPTER FIVE. Love and the Daimonic

1 This word can be spelled "demonic" (the popularized form), or "daemonic" (the medieval form often now used by the poets—Yeats, for example), or "daimonic" (the derivative from the ancient Greek word "diamon"). Since this last is the origin of the concept, and since the term is unambiguous in its including the positive as well as the negative, the divine as well as the diabolical, I use the Greek term.
2 Plato, *The Apologia*, from *The Works of Plato*, ed. Irwin Edman, trans. Jowett (New York, Tudor Publishing Co., 1928), pp. 74, 82-83.
3 William Butler Yeats, *Mythologies* (New York, Macmillan Co., 1959), p. 332.
4 Johann Wolfgang van Goethe, *Autobiography: Poetry and Truth from my Own Life*, trans. r. O. Moon (Washington, D. C., Public Affairs Press, 1949), pp. 683-684.
5 *Webster's Collegiate Dictionary*.

6 E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational* (Berkeley, University of California Press, 1968), p. 120.
7 Henry Murray, "The Personality and Career of Satan," *The Journal of Social Issues*, XVIII/4, p. 51.
8 Henrik Ibsen. *Peer Gynt*, trans. Michael Meyer (New York, Doubledday Anchor, 1963), p. xxviii.
9 William Butler Yeats, *Selected Poems*, ed. M. L. Rosenthal (New York, Macmillan Co., 1962), p. xx.
10 Yeats, *Mythologies*, p. 332.
11 Storr. P. 1.
12 From the Presentation at the Annual Convention of the American Psychiatric Association, 1967, Atlantic City, partially published in *The American Journal of Psychiatry*, 124/9, March, 1968, pp. 58-64. Dr. Prince, we should add for those of us who tend to take the usual pejorative view of primitive therapy and ceremonies had a high regard for the skill of the native mental healers. When a native could not be helped by the psychiatric facilities of the hospital, Dr. Prince would send him to a native healer in whom he had confidence. These healers seemed to have quite a good idea of the different types of ailments we call schizophrenia, and had some idea of which types they could cure and which not. I believe we should not judge this kind of therapy by comparing it to our contemporary techniques, or see it simply as "primitive" healing in the derogatory sense, but as an expression of archetypal ways of dealing with human problems which were, to some extent adequate for their tribal situation as our methods are relatively adequate for us. This so-called earlier form can cast significant light on our contemporary problems.
13 I an indebted through here to Dr. Wolfgang Zucker for ideas in his unpublished paper, "The Demonic from Aeschylus to Tillich," *Theology Today*, XXV/1, April, 1969.
14 ηθος αγθρωπω σαιμων, Dodds, p. 182. This phrase is often mistranslated "Men's character is his fate." Dodds translates "daimon" here as "destiny." While these give different aspects of the daimonic, it is well to keep in mind that the Greek term is σαιμων.
15 Aeschylus, *The Eumenides*, trans. John Stuart Blackie (London Everyman's Library, 1906), p. 163.
16 Dodds, p. 183. "On that issue [the springs of human conduct] the first generation of Sophists, in particular Protagoras, seem to have held a view whose optimism is pathetic in retrospect, but historically intelligible. 'Virtue or Efficiency (*arête*) could be taught': by criticizing his traditions by modernizing the Nomos which his ancestors had created and eliminated from it the last vestiges of 'barbarian silliness,' man could acquire a new Art of Living, and human life could be raised to new levels hitherto undreamed of.

Such a hope is understandable in men who had witnessed the swift growth of material prosperity after the Persian Wars, and the unexampled flowering of the spirit that accompanied it, culminating in the unique achievements of Periclean Athens. For that generation, the Golden Age was no lost paradise of the dim past, as Hesiod had believed; for them it lay not behind but ahead, and not so very far ahead either. In a civilized community, declared Protagoras robustly, the very worst citizen was already a better man than the supposedly noble savage. Better, in fact, fifty years of Europe than a cycle of Cathay. But history has, alas, a short way with optimists. Had Tennyson experienced the latest fifty years of Europe he might, I fancy, have reconsidered his preference; and Protagoras before he died had ample ground for revising his. Faith in the inevitability of progress had an even shorter run in Athens than in England."

17 Herbert Spiegelberg, ed., *The Socratic Enigma* (Indian-apolis, Bobbs-Merrill Co., 1964), p. 127.

18 *Ibid*., pp. 127-128.

19 *New English Dictionary*, ed. James A. H. Murray (Oxford, 1897).

20 Zucker.

21 *Ibid.*

22 Goethe, p. 682.

23 This translation is by Wolfgang Zucker. The parallel passage in Goethe's *Autobiography*, cited above, is on pp. 683-684.

24 Sigmund Freud, "Analysis of a Case of Hysteria," *Collected Papers* (New York, Basic Books, 1959), III, pp. 131-132.

25 Morgan, p, 158. Let those psychologists and social scientists who, several decades ago, used to side-step these hard saying of Freud by means of the easy shibboleth of his "pessimism" now recall what has happened since he argued this tragic state of life: Hitler and Dachau, the atom bomb and Hiroshima, and now the spectacle of the most powerful nation in the world mired in destruction in Vietnam with no possible constructive solution.

Freud gives a concrete illustration of the daimonic in the sense of partial aspects of the personality taking power over the whole, with disintegrating effects upon the total self: "It is in sadism, where the death instinct twists the erotic aim in its own sense and yet at the same time fully satisfies the erotic urge, that we succeed in obtaining the clearest insight into its nature and its relation to Eros. But even where it emerges without any sexual purpose, in the blindest fury of destructiveness, we cannot fail to recognize that the satisfaction of the instinct is accompanied by an extraordinary high degree of fulfillment of the latter's old wishes for omnipotence." *Civilization and Its Discontents* (1927-1931), Standard Edition (London, The Hogarth Press, 1961), XXI, p. 121. (New York, W.W. Norton & Co., Norton Library, 1962, p. 68)

26 James, II, pp. 553-554.

27 I say lungs because the anxiety in loneliness seems to affect the breathing apparatus, and the pain seems to be a sharp stab of constriction of the lungs rather than, as we say in grief or sadness, a pain "in the heart." There is a greater basis for this usage than mere localization of felt pain, for anxiety in general has been connected with the narrow passage which the infant must go through in birth, and the difficulties in breathing that may be associated (whether "caused by" or not we don't need to go into for this purpose) with the confined channel, the "straightened gate." The French root for anxiety—*angoisse*— is connected literally with the meaning of going through a narrow channel, as is the English word "anguish" (L. *angustia*, narrowness, distress; Fr. *angoisse*, to press together). Cf. Rollo May, *The Meaning of Anxiety*.
28 That we are afraid because we run, rather than that we run because we are afraid. James believed that the experiencing of an emotion was our awareness of the inner chemical and muscular changes in the body produced by our action, such as running away.

CHAPTER SIX. The Daimonic in Dialogue
1 Spiegelberg, p. 236. Hegel sees the positive side of this also. The threat in a Socrates is not only the disaster; it is "the principle which includes both the disaster and the cure," Hegel adds.
2 Socrates designates himself by the humble symbol "midwife," since his function was not to *tell* the people the ultimate truth but to draw out of them, by questions, their own inner truth. How much irony there is hiding behind the humility in Socrates nobody knows. In any case, he would have described the function of the psychotherapist in general as a midwife.
3 Prof. Paul Ricoeur, in a personal conversation with me.
4 Ex. 32:32; Ps. 69:28; Rev. 3:5.
5 John 8:32.
6 *Webster's Collegiate Dictionary*
7 James, I, p. 565. Italics James's.
8 I owe this observation to Thomas Laws of Columbia University.
9 *The Holy Bible*, rev. stand. ed. (New York, Thomas Nelson, 1952), Gen. 32:30, p. 34.
10 *The New York Times*, October 10, 1967, p. 42.
11 When a prince is crowned king, or a pope is installed, he assumes a new being and is given a new name. When a woman gets married in our society, she takes on the name of her husband, symbolically reflecting her new being.
12 Jan Frank, "Some Aspects of Lobotomy Under Analytic Scrutiny," *Psychiatry*, vol. 13, February, 1950.
13 Aeschylus, *The Eumenides*, in *The Complete Greek Tragedies*, p. 161.
14 *Ibid*. p. 152.

CHAPTER SEVEN. The Will in Crisis

1 Sigmund Freud, *General Introduction to Psychoanalysis*, trans. Joan Riviera (New York, Garden City Publishing Co., 1938), p. 95.
2 Alan Wheelis, "Will and Psychoanalysis," *Journal of the American Psychoanalytic Association*, IV/2, April, 1956, p. 256. Wheelis' solution to the problem, in this article and in the last chapters of *The Quest for Identity* (New York, W. W. Norton & Co., 1958), falls short of the penetrating quality of his analysis.
3 *Modern Man Is Obsolete* is also the title of a book by Norman Cousins, written directly after the explosion of the first atomic bomb.
4 From the movie *Seven Days in May*.
5 Prof. L. S. Feuer, "American Philosophy Is Dead," *The New York Times Magazine*, April 24, 1966.
6 Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*. See Walter Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist* (Princeton, N. J., Princeton University Press, 1950), p. 75.
7 Sylvano Arieti, "Volition and Value: A Study Based on Catatonic Schizophrenia," delivered at the mid-winter meeting of the Academy of Psychoanalysis, December, 1960, and published in *Comprehensive Psychiatry*, II/2, April, 1961, p. 77.
8 *Ibid*., p. 78.
9. *Ibid*., p. 79.
10 *Ibid*., p. 80.
11 *Ibid*., p. 81.
12 See Wheelis. See also Bruno Bettelheim, *The Informed Heart*.
13 Cf. speeches of Jules Masserman and Judson Marmor at the American Pschiatric Convention, May, 1966, and the Academy of Psychoanalysis, May, 1966.
14 It is significant, and only fitting, that the issue of power was recently brought into psychology by a Negro psychologist who speaks out of the conflicts of race relations. Here it cannot be avoided. See Clark, *Dark Ghetto*.
15 Robert Knight, "Determinism, Freedom, and Psychotherapy," *Psychiatry*, 1946/9, pp. 251-262.
16 Freud, *The ego and the Id* (Hogarth; n. 50, Norton Library, n. p. 40).
17 Wheelis, p. 287.
18 Vera M. Gatch and Maurice Temerlin, "The Belief in Psychic Determinism and the Behavior of the Psychotherapist," *Review of Existential Psychology and Psychiatry*, pp. 16-34.
19 See Knight.
20 Hudson Hoagland, "Science and the New Humanism," *Science*, 143, 1964, p. 114.

CHAPTER EIGHT. Wish and Will

1 William James states in his chapter on will in *Principles of Psychology*, that the problem of free will is insoluble on the psychological level. It is a metaphysical question; and if the psychologist takes a stand on the free-will—determinism issue as such, he should know that he is speaking metaphysics and take the appropriate safeguards.

2 Wheelis, p. 289.

3 Ernest Schachtel informs me that baby seagulls will give the feeding response upon seeing a yellow mark, painted on wood or in other form, similar to the mother seagull's mark on her throat.

4 From an unpublished paper by William F. Lynch, given orally at a conference on will and responsibility in New York, 1964.

5 From the discussion and criticism of The Waste Land, by Wright Thomas and Stuart Brown, *Reading Poems: An Introduction to a Critical Study* (New York, Oxford University Press, 1941), p. 716.

6 *Ibid.*

7 William Lynch, in a speech at the Annual Convention of the American Association of Existential Psychology and Psychiatry, 1964. This reminds me of Spinoza's teaching, that we should "hold in the forefront of our minds the virtue we wish to acquire," so that we may then see how it is applied to each situation which arises, and the virtue will then gradually become imprinted on us. How literally that advice can or should be followed I do not know: but the import we want to underline of both Spinoza and Father Lynch above is the transitive, active aspects of consciousness.

8 *Ibid.*

9 *Ibid.*

10 Leslie Farber, from a paper given at a conference on will and responsibility in New York, 1964. Later printed in The Ways of the Will: *Essays Toward a Psychology and Psychopathology of Will* (New York, Basic Books, 1966), pp. 1-25.

11 E. R. Hilgard, "The Unfinished Work of William James," paper presented at the American Psychological Association Annual Convention, Washington, D. C., September, 1967. (To be published.)

12 In *Principles of Psychology*, James's masterpiece, published in 1890, ten years before Freud published his *Interpretation of Dreams*.

13 James believed that the pleasure-pain system of motivation—i.e., we will certain things because they give us pleasure and decide against other things because they give us pain— has two grave flaws. One is that, though pleasure and pain are motivations on the superficial level, they are only two among many different motives. Second, on the more basic level, pleasure and pain are accompaniments rather than causes: I act to achieve some self-fulfillment, and if my action contributes to this, it brings me pleasure. As James says, I do

not keep writing because I get pleasure out of it, but I find myself writing and filled with mental excitation and I continue this project or task for its own reasons; though I may, indeed, get pleasure of several different sorts out of the fact that I have continued.

14 James, II, p. 546.

15 *Ibid.*, p. 321.

16 *Ibid.*, p. 322.

17 *Ibid.*, p. 524. Italics mine.

CHAPTER NINE. Intentionality

1 This was read and translated for me from a German dictionary of philosophy by Paul Tillich.

2 See n. 1 above.

3 Here, the word "con-form" is exceedingly interesting, meaning to "form with."

4 As quoted by Arthur Koestler, *The Act of Creation* (New York, Macmillan Co., 1964), p. 251.

5 As quoted by Quentin Lauer, *The Triumph of Subjectivity* (New York, Fordham University Press, 1958), p. 29.

6 *Webster's Collegiate Dictionary.*

7 *Ibid.*

8 Quoted by Prof. Paul Ricoeur in a seminar.

9 Personal communication.

10 Speech at the Annual Convention of the New York Psychological Association, February, 1953.

11 See Prof. Robert Rosenthal's many papers on experimental bias, Harvard Social Relations Department.

12 Quoted by Paul Ricoeur in personal communication.

13 Eugene Genlin, "Therapeutic Procedures in Dealing with Schizophrenics," Ch. 16 in *The Therapeutic Relationship with Schizophrenics*, by Rogers, Genlin, and Kiesler (Madison, Wis., University of Wisconsin Press, 1967).

14 From Sonnet 27. Italics mine.

15 The studies and seminars of Paul Ricoeur, Professor of Philosophy at the Sorbonne, are an exceedingly important contemporary contribution to the understanding of will. Some of Ricoeur's thinking will be available in English with the publication of his Terry Lectures at Yale. I am grateful for a number of ideas from Prof. Ricoeur in seminars and personal discussion.

16 This fits Dr. Robert Lifton's concept that psychic illness is due to an "impaired sense of symbolic immortality." Also, Dr. Eugene Minkowski has constructed a theory of depression as the distortion of the future time dimension, not as the *result* of the depression, but as the cause. (See Chapter 4 in Existence: *A New Dimension of Psychiatry and Psychology*, eds. Rollo

May, Ernest Angel, and Henri Ellenberger, New York, Basic Books, 1958.) Our being concerned with the patient's hopes, as one side of his wants, is one sound and constructive aspect of psychotherapy. These hopes and wants may of course be romantic, unreal, or may be filled with dog-in-the-manger resentfulness; but this is all the more reason for bringing them into the open. Or his condition may approach a genuine, sheer lack of hope, in which case he is apt to show pronounced symptoms of apathy. In any case, his intentionality with respect to his future, will largely condition what he remembers of, and how he deals with, his past, as I have indicated in Chapter 4 of Existence, mentioned above.

17 May (*The Meaning of Anxiety*).

18 Paul Tillich, *The Courage to Be* (New Haven, Yale University Press, 1952), pp. 81-82.

19 *Ibid.*, p. 83.

CHAPTER TEN. Intentionality in Therapy

1 This is taken from a tape recording of the session.

2 Ernest Keen, formerly my graduate assistant in my course at Harvard during the summer of 1964, now professor at Bucknell. To be published.

3 Dr. Robert Knight is in error when he cites the determinism of Spinoza as a determinism which destroys human freedom. This is a misunderstanding that identifies all determinism with scientific, cause-and-effect processes. These can, indeed, be inimical to human freedom if they are made, unjustifiably, into ultimate principles. But as Spinoza's determinism is a deepening of human experience, an added dignity if you will, it makes freedom dearly bought but all the more real for that. "Necessity," for Spinoza, is the fact of living and dying, not the necessity of a technical process such as Dr. Knight proposes.

4 James, II pp. 578-579.

CHAPTER ELEVEN. The Relation of Love and Will

1 David Riesman, Reuel Denney, and Nathan Glazer, The Lonely Crowd (New Haven, Yale University Press, 1950).

2 I am aware that I describe this type mythically, and that there are many exceptions—like William James and his parents— to this rule. Making all allowances for the fate of each of us to hate the age just before ours, I believe that my point is still generally sound.

3 This is why if there psychological malignancy on the part of the mother at this time—serious depression or some other upset—the consequences can be paranoid tendencies or some other serious disorder for the infant.

4 Anaximander wrote in one fragment; "Every individual does penance for [his] separation from the boundless."

CHAPTER TWELVE. The Meaning of Care

1 Kant, states that "'only a rational being has the power to act in accordance with his idea of laws—that is, in accordance with principles—and only so has he a will.' He [Heidegger] immediately adds that, 'since reason is required in order to deduce actions from laws, the will is nothing but practical reason.' Yet his use of the word 'power' indicates that will is also understood as energy." John Macquarrie, "Will and Existence," *The Concept of Willing*, ed. James N. Lapsley (New York, Abingdon Press, 1967), p. 76.

2 Martin Heidegger, Being and Time, trans. John Macquarrie and Edward Robinson (New York, Harper & Row, 1962), p. 370.

3 Macquarrie, p. 78.

4 Heidegger, p. 227.

5 Macquarrie, p. 82.

6 Heidegger, p. 319.

7 *Ibid.*, p. 242.

8 Macquarrie, p. 82.

9 Ronald Latham's introduction to Lucretius, *The Nature of the Universe* (London, Penguin Books, 1951), p. 7.

10 Some of the writers we shall be referring to lived a century or two later—Plutarch, second century A.D.; Lucretius, first century B.C. But these men were writing to the best of their knowledge about the earlier period—Lucretius explicating Epicurus of the third century B.C., and Epictetus interpreting Zeno's Stoicism. We are dependent, at least for quoted references, on the literature which survived and was handed down. Dodds and other scholars believe that these men do faithfully represent the mood and tone of their sources in the Hellenistic period.

11 Epictetus, in The Stoic and Epicurean Philosophers, ed. Whitney J. Oates (New York, Random House, 1940), p. 306.

12 Lucretius, p. 208.

13 C. G. Jung, *Memories, Dreams, Reflections*, ed. Aniela Jaffé (New York, Vintage Books, 1965), pp. 212, 334. The point is not the anxiety about satellites and space ships and trips to the moon in themselves, but what they symbolically represent in the change of our relationship to heavenly bodies. The same kind of anxiety came out at the transitional point between the Middle Ages and modern times, when new interpretations of heavenly space were made. The citizen of Copernicus' or Galileo's time experienced no less warmth and light from the sun and the earth was no less earthy after the new theory was proved that the earth goes round the sun. But there was a profound impact on man's image of himself, his relation to his church, and other cultural forms through which he had made sense out of his life. I agree with Lewis Mumford when he writes, in reviewing Jung's autobiography, that Jung "made perhaps a more realistic appraisal of these unidentified

objects (flying saucers) than those who had expected them to contain visitors from another planet." Mumford goes on: Jung "saw them as unconscious projections of modern man's need for the intervention of higher powers in a world menaced by its own scientific-mechanical ingenuities—typical hallucinations of an age that could conceive of Heaven only in the forces that threatened it." Lewis Mumford, *The New Yorker*, May 23, 1964.

14 Lucretius, p. 217.

15 Italics mine.

16 Dodds, p. 240

17 Lucretius, p. 218.

18 Dodds, p. 248.

19 Lucretius, p. 61.

20 *Ibid*., p. 128.

21 *Ibid*., p. 128.

22 *Ibid*., p. 98.

23 *Ibid*., p. 79.

24 *Ibid*., p. 126.

25 *Ibid*., pp. 126-127.

26 *Ibid*., p. 204.

27 It is especially difficult for us, as modern men, to come to terms with the myth of Sisyphus because of our strong faith in the myth of perpetual progress. We have rejected the myth of God's providence only to come up in its place with the myth of progress— "every day in every way we become better and better."

28 The term "mythoclasm" is used by Jerome Bruner, "Myth and Identity," *The Making of Myth* (New York, Putnam, 1962), and is referred to in Chapter V of this book. I find mythoclasm to be a very interesting word. I think that what happens is that the person turns against a parent, with the violence and sense of hurt of one betrayed. The myths ought to have stood me in a defiant iconoclasm (e.g., "God is dead") and in a turning of one's energy toward the destruction of the very myths on which one longed to depend. This, in turn, goes with the defiant vow, "I'll live without myths!" This process in itself is a most vivid and meaningful, if self-defeating, form of mythologizing. We also see this mythoclasm in those psychoanalysts who have turned against their old faith.

29 The absurdity to which Lucretius' passionate faith in the therapeutic effects of naturalistic explanations leads him is shown in the following: "The Nile, for instance, unlike any other river on earth, rises on the threshold of summer and floods the fields of Egypt. The reason why it normally irrigates Egypt at the height of the heat may be because in summer there are north winds blowing against its mouths—the winds that are said to be Etesian or 'seasonal' at that time. These winds, blowing against the stream, arrest its

flow. By piling up the water they raise its level and hold up its advance. There is no doubt that these breezes do run counter to the river. They blow from the cold stars of the Pole." Lucretius, p. 239.

30 Lucretius, p. 146. This assignment of fictitious causes reminds us of the argument of some analysts which maintains that the patient should be helped to believe in the "illusion of freedom" in order to get the necessary commitment to change. (This is discussed in Chapter VII.) Also, we are reminded of the contention of a number of psychotherapists that whether or not an interpretation that is given to the patient is true is not relevant to its curative value. The effect depends upon the patient's faith, hope, and other things rather than its accuracy. This is a partial truth which needs to be placed in a larger context, namely, that of the "intentionality" present in the therapeutic relationship at the moment as determinative of the curative value of the interpretation.

31 Latham, p. 9.

32 Lucretius, pp. 254, 256.

33 I use the term mythos to distinguish the myth which still has viability, is partly unconscious, and is now in a process of being formed. *Mythopeic* is the name of this process of forming myths.

34 Alfred North Whitehead, in *Alfred North Whitehead: His Reflections on Man and Nature*, ed. Ruth Narda Anshen, (New York, Harper & Row, 1961), p. 28.

35 T. S. Elliot "East Cocker," Four Quartets (New York, Harcourt, Brace, 1943), p. 15.

CHAPTER THIRTEEN. Communion of Consciousness*

1 James Baldwin, *The Fire Next Time.*

2 Quoted by Dan Sullivan in "Sex and the Person," *Commonweal*, 22, July, 1966, p. 461.

3 W. H. Auden, *Collected Shorter Poems* (New York, Random House, 1967).

4 Tillich, *The Courage to Be*, Chapt. 6.

5 *The Buried Life*, lines 77-89.

6 Harry Harlow, "Affection in Primates," *Discovery*, London, January, 1966, unpaged.

7 John Donne, "The First Anniversary: An Anatomy of the World," *The Complete Poetry, of John Donne*, ed. John T. Shawcross (New York, Doubleday & Co., Anchor Books, 1967), p. 278, lines 209-217.

8 Blaise Pascal, Pensées, ed. and trans. G. B. Rawlings, (Mount Vernon, N. Y., The Peter Pauper Press, 1946), p. 7.

*I owe the title of this chapter to Mr. John Bleibtreu.

واژه‌نامه

A

abulia .... بی‌ارادگی
acting out .... کنش‌نمایی
affect .... عاطفه
affectlessness .... بی‌عاطفگی
affecting .... تأثیر گذاشتن
aggressive-dependency ...... وابستگی پرخاشگرانه
alienation .... ازخودبیگانگی
aloof .... کناره‌گیر
ambivalence .... دوسوگرایی
androgyne .... زنامرد
angst .... دلهره
anthropomorphic .... انسان‌گرایانه
anxiety .... اضطراب
apathy .... بی‌احساسی
arête .... فضیلت
ataraxia .... بی‌غمی
authority .... شمایل قدرت
awareness .... هوشیاری

B

being .... موجود
birthright .... زادبهر

C

Calvinist .... کلوین‌گرا
cannibalism .... همنوع‌خواری
care .... محبت
catatonia .... جمود خلسه‌ای/ کاتاتونی
catharsis .... روان پالایی
charity ...... نیک‌خواهی (محبت خدا نسبت به بشر)
chum period .... دوره‌ی «همتایان»
compassion .... شفقت
compulsiveness .... اجباری‌گری
conceive .... دریافت، آبستنی
conceptualization .... مفهوم‌سازی
concern .... دلواپسی
conformism .... همگون‌گردی
counter-phobic maneuver ....
ترفند ضد هراس‌زدگی ....
Cyreniacs .... کورینیان

D

daimon .... دیو، نیروی الهام‌بخش
daimonic .... دیوآسا، دیوآسایی
das Mann .... مردم
dehumanization .... انسانیت‌زدایی
depersonalization .... مسخ شخصیت
detachment .... انفصال
dialogue .... گفت‌وگو
dionysian .... سرمستی
dynamic .... پویه‌نگر، پویا
dynamis .... پویایی

E

egalitarianism .... برابری‌خواهی
êlan vital .... خیزش حیاتی
energeia .... کنش
epistemology .... شناخت‌شناسی
eromenon .... اُبژه‌ی عشق
epithymia .... شهوت، اشتیاق جنسی
eudaimonism .... سعادت (در فلسفه‌ی ارسطو)
eudaimonistic .... سعادت باورانه

H

Homo sapiens .... انسان اندیشه‌ورز

I

identity .... هویت
ideomotor .... فکری حرکتی
illusion .... وهم
inner-directed .... درون رهبر
intellectualization .... عقلانی‌گری
intension primo .... قصد اولیه
intension secundo .... قصد ثانویه
intensity .... شورمندی
intent .... نیت
intentionality .... قصدمندی
intentness .... همت
interchangeability .... تبادل‌پذیری
introspection .... درون‌نگری
invaginate .... به درون نیامیدن

L

love .... عشق

M

masochism .... آزارطلبی
mysterium tremendum .... راز ترسناک
mythoclasm .... اسطوره‌شکنی

N

neurosis .... روان‌نژندی

O

objective-cathexis .... مایه‌گذاری روانی برای اُبژه
ontology .... هستی‌شناسی
other-directed .... معطوف به غیر

P

parental figure .... چهره‌ی والدانه
pariah عضو پایین‌ترین طبقه‌ی اجتماعی در هند
perceive .... درک کردن
projection .... فرافکنی
progressive .... پیشرو
psychopathic .... روان‌رنجه‌ای
psychosis .... روان‌پریشی
Puritanism .... خشکه‌مقدسی

R

reaction-formation .... واکنش‌سازی
repetition-compulsion .... اجبار تکرار
repression .... واپس‌رانی
regressive .... پس‌گرایانه
resistance .... مقاومت

S

scape goat .... بز بلاگردان
schizoid .... اسکیزوئید
self .... خود
self-defeating .... خودشکن
self-fulfillment .... خودکامروایی
sentimental .... احساساتی
sentimentality .... احساساتی‌گرایی
sexuality .... سکس‌گرایی
sociosis .... جامعه‌نژندی
sorge .... مراقبت
sterility .... سترونی
stupor .... بهت
sublimation .... پالایش

T

transference .... انتقال
tropism .... گرایندگی

V

voluntarism .... اراده باوری

W

will .... اراده
willful .... تعمد
wish .... آرزو
writer's block .... وقفه‌ی نوشتاری نویسنده

موضوع‌نما

نام‌نما

از مجموعهٔ ۱۲۰ جلدی بزرگان روانشناسی و تعلیم و تربیت

۱. یونگ و روانشناسی تحلیلی او
۲. اریکسون، فرزند خود و معمار هویت
۳. آلبرت الیس، پنجاه سال رفتار درمانی عقلانی هیجانی
۴. آدلر، پیشگام روانکاوی جامعه‌نگر
۵. چامسکی، انقلاب زبان‌شناسی
۶. فروید، بنیانگذار روانکاوی
۷. آنا فروید، پیشگام روانکاوی کودک
۸. ویلهلم رایش، نظریهٔ صرفه‌جویی جنسی
۹. اریک برن، بنیانگذار تحلیل رفتار متقابل
۱۰. آلفرد بینه، جستجوی علمی برای درک ماهیت پیچیدهٔ آدمی
۱۱. ویکتور امیل فرانکل، بنیانگذار معنادرمانی
۱۲. جان بالبی، نظریه دلبستگی
۱۳. کارل رانسوم راجرز، نظریه فردمدار
۱۴. آرون تمکین بک، پیشگام شناخت‌درمانی
۱۵. آرنولد لازاروس، روان‌درمانی چندوجهی
۱۶. جان تیزدیل، دریچه‌ای به فراشناخت
۱۷. ادوین ری گاتری، رفتارگرایی نوین
۱۸. ماریا مونته‌سوری، نظام نوین تربیتی و آموزشی کودکان
۱۹. رامون کاخال، بنیانگذار علوم اعصاب مدرن
۲۰. رودولف درایکورس، روابط دموکراتیک و احترام متقابل
۲۱. ملانی کلاین، نظریه‌پرداز نوآور عرصه‌ی روابط موضوعی
۲۲. گرجی اف، پایه‌گذار تئوری هماهنگی در تکامل انسان
۲۳. مارتین سلیگمن، نظریه‌درماندگی آموخته‌شده‌وروان‌شناسی مثبت‌نگر
۲۴. سی رایت میلز، جامعه‌شناس عدالت‌خواه
۲۵. اروین د.یالوم، روان درمانگر قصه‌گو
۲۶. آنتونی گیدنز، جامعه‌شناس زمان محور
۲۷. آنا فروید، پیشگام روانکاوی کودک (تألیف دکتر مزینانی)

۲۸. شعوری دیگر، روان‌شناسی و مردم‌شناسی عرفانی
۲۹. انسان در جستجوی خویشتن
۳۰. عشق درمانی
۳۱. تحلیل روان‌شناختی خودشکوفایی از دیدگاه مولانا و راجرز
۳۲. عزت نفس در ۱۰ گام
۳۳. نظریه‌های جامعه‌شناسی
۳۴. جامعه‌شناسی جهانی‌شدن
۳۵. جامعه‌شناسی خانواده
۳۶. روان‌شناسی و تغییرات اجتماعی
۳۷. تاریخ تحلیلی علم ارتباطات
۳۸. مددکاری فردی
۳۹. رفتار غیرکلامی در روابط میان فردی
۴۰. درآمدی بر خانواده و نظام خویشاوندی
۴۱. روان‌شناسی زن
۴۲. ۲۴ ساعت از زندگی یک زن
۴۳. تحلیلی بر روان‌شناسی زن در ازدواج موقت
۴۴. پیروزی بر ترس و دودلی
۴۵. آموزش غنی‌سازی زندگی زناشویی
۴۶. برای زن و شوهرها، وقت زندگی بهتر رسیده است
۴۷. پیش‌رفتن با همدیگر در زندگی زناشویی
۴۸. مرزهای زناشویی
۴۹. مادران جوان و نیاز نوزادان
۵۰. نیاز فرزندان طلاق و جدایی
۵۱. آزاد و صمیمی با فرزندان
۵۲. مرزهایی برای کودکان
۵۳. راهنمای تربیت اثربخش
۵۴. افسردگی کودکان
۵۵. فنون کودک درمانی
۵۶. فنون شناخت درمانی
۵۷. گشتالت درمانی
۵۸. تیزهوشی، تعاریف و مفاهیم
۵۹. سنجش و درمان مشکلات دوران کودکی
۶۰. روان‌شناسی و آموزش کودکان استثنایی
۶۱. روان‌شناسی کاربردی
۶۲. خانواده درمانی
۶۳. آموزش مهارتهای زندگی (برای دوره دبستان)
۶۴. آموزش مهارتهای زندگی (برای دوره راهنمایی)
۶۵. مجموعهٔ آموزش مهارتهای زندگی (۱۰ جلدی)
۶۶. مجموعهٔ پیشگیری از مصرف انواع مواد مخدر (۱۵ جلدی)
۶۷. کودک‌آزاری، علل، آثار و درمان
۶۸. روش‌های کاربردی پژوهش در روان‌شناسی بالینی و مشاوره
۶۹. هنر درمانی بالینی
۷۰. روشهای تحقیق بین رشته‌ای در اعتیاد
۷۱. خودآموز فنون و نظریه‌های مشاوره
۷۲. مشاورهٔ شخص‌محور (مختصر و مفید)
۷۳. مشاوره در عمل (مختصر و مفید)
۷۴. درمان شناختی (مختصر و مفید)
۷۵. مشاوره روان‌پویایی (مختصر و مفید)
۷۶. رفتار درمانی عقلانی هیجانی (مختصر و مفید)
۷۷. مباحث اخلاقی در مشاوره و روان‌درمانی
۷۸. مشاوره بالینی در مدرسه
۷۹. مشکلات رفتاری کودکان پیش‌دبستانی
۸۰. آموزش خودکنترلی رفتار به دانش‌آموزان
۸۱. نیازهای کودکان پیش‌دبستانی در آموزش و پرورش استثنایی
۸۲. چگونه به کودکان بیش‌فعال/ کم‌توجه کمک کنیم
۸۳. درسنامهٔ درمان رفتاری ـ شناختی کودکان مبتلا به بیش‌فعالی و نارسایی توجه
۸۴. کودک من خوب غذا نمی‌خورد
۸۵. گامهای پیشرفت برای کودکان دیرآموز
۸۶. حرکتها و بازی‌های موزون
۸۷. بازی درمانی
۸۸. بازی و حرکت
۸۹. مهارت‌های حرکتی کودکان "سندرم داون"
۹۰. آموزش برای رفتار بهتر
۹۱. اختلال نارسایی توجه/ بیش‌فعالی در کودکان و بزرگسالان
۹۲. درمان لکنت
۹۳. کمک به رشد گفتار و زبان کودکان کم‌توان ذهنی
۹۴. خودآموز مدیریت استرس
۹۵. عبور از شکست
۹۶. هیپنوتراپی شناختی
۹۷. راهنمای برنامه‌ریزی ملی توانبخشی
۹۸. راهنمای خدمات توانبخشی مبتنی برجامعه
۹۹. ورزش و توانبخشی در بیماران روماتیسمی
۱۰۰. فلج مغزی (نظریه‌ها، روشها، درمان)
۱۰۱. فلج مغزی (منبع راهنما برای آسیب‌شناسان گفتار و زبان)
۱۰۲. اتیسم، ارزیابی و درمان
۱۰۳. حل مشکلات رفتاری کودکان درخودمانده
۱۰۴. ناتوانایی‌های چندگانه
۱۰۵. کودک کم شنوا و خانواده
۱۰۶. کاردرمانی برای کودکان کم‌توان ذهنی
۱۰۷. من نابینا نیستم فقط خوب نمی‌بینم

نشر دانژه تقدیم می‌کند

۱۰۸. کودکان با آسیب بینایی و آموزش تلفیقی
۱۰۹. دانش‌آموز با مشکل بینایی در کلاس درس
۱۱۰. فرهنگ هامیوپاتی
۱۱۱. ماساژ نشسته
۱۱۲. ۹۹ گام تا ۱۰۰ سالگی
۱۱۳. کنار آمدن با سالمندی
۱۱۴. اصل رابطه شفا
۱۱۵. کمبود قدرت
۱۱۶. مکتب زنان
۱۱۷. گربه‌های خونسرد، بچه‌های آرام
۱۱۸. زنان و پیوندهای عاطفی
۱۱۹. روانشناسی خانواده موفق
۱۲۰. رؤیای سه پرنده دریایی
۱۲۱. بهبود اسکیزوفرنیا
۱۲۲. فرآیندهای دلبستگی
۱۲۳. ونوس آتشین مریخ یخی
۱۲۴. به راستی فروید چه گفت
۱۲۵. بازگرداندن بیماران روانی به جامعه
۱۲۶. کاستن از انگ بیماران روانی
۱۲۷. توانبخشی شنوایی کودکان
۱۲۸. ناتوانایی هوشی
۱۲۹. حس خوب با تو بودن
۱۳۰. کار با کودکان خیابانی
۱۳۱. هوش هیجانی
۱۳۲. برنامه‌ریزی مبانی استراتژیک در سازمان‌های خدمات اجتماعی
۱۳۳. اختلال کمبود توجه/ بیش فعالی در مدرسه
۱۳۴. قلب سرخ
۱۳۵. پاسخ‌های مشاوره‌ای اساسی
۱۳۶. آغازترین پایان
۱۳۷. آزمون سنجش رشد نیوشا
۱۳۸. موسیقی برای توانبخشی
۱۳۹. مفاهیم و نظریه‌های رفاه اجتماعی
۱۴۰. شادمانی درونی
۱۴۱. بی‌حرف و صوت
۱۴۲. روان‌شناسی و آموزش کودکان با ناتوانی هوشی
۱۴۳. اعتیاد، مشاوره و درمان
۱۴۴. مقدماتی بر روانکاوی لکان
۱۴۵. سینما و روح بشر
۱۴۶. همراه با اتیسم، از تشخیص تا درمان
۱۴۷. خاطرات یک روانپزشک جرم‌شناس
۱۴۸. اینترنت و کمین اخلاقی
۱۴۹. پنجاه اندیشمند بزرگ روان‌شناسی
۱۵۰. مریخ و ونوس در اتاق خواب
۱۵۱. آموزش و مراقبت نوجوانان و بزرگسالان مبتلا به اتیسم
۱۵۲. درآمدی بر آسیب‌شناسی زبان
۱۵۳. زوج درمانی
۱۵۴. آزار روانی
۱۵۵. روان‌درمانی بین فردی
۱۵۶. مدیریت کلاس
۱۵۷. راهنمای تن‌انگاره
۱۵۸. بحث گروهی متمرکز
۱۵۹. روان‌شناسی بالینی سلامت
۱۶۰. شخصیت در فرهنگ با خطوطی از چهرهٔ ایران
۱۶۱. درسنامه‌ی روان‌شناسی پزشکی
۱۶۲. طرحواره درمانی
۱۶۳. تحول و نارسایی‌های توانشی
۱۶۴. مشاوره سوگ
۱۶۵. انگیزش و هیجان
۱۶۶. بررسی جامع استرس
۱۶۷. راهنمای عملی کمک به جوانان در غلبه بر استرس
۱۶۸. مغز و خلاقیت
۱۶۹. راهنمای مراقبت از مبتلایان به آلزایمر
۱۷۰. مثلث و مثلث سازی در خانواده و ازدواج
۱۷۱. راه و رسم درمانگری
۱۷۲. آسیب‌شناسی وفاداری در زندگی زناشویی
۱۷۳. نظریه‌های نوین مددکاری اجتماعی
۱۷۴. کشف وجود
۱۷۵. تربیت شنوایی کودکان کم شنوا
۱۷۶. تقویت تاب آوری خانواده
۱۷۷. شناخت درمانی در مقابله بامشکلات چالش برانگیز
۱۷۸. کاردرمانی سالمندان
۱۷۹. رویکرد هیجان مدار در زوج درمانی
۱۸۰. آرزوهای کودکان مبتلا به اتیسم
۱۸۱. راهنمای جامع گروه درمانی در اعتیاد
۱۸۲. حافظه و یادزدودگی
۱۸۳. پنجاه اثر کلاسیک روان شناسی
۱۸۴. غلبه بر بی‌خوابی (کتاب کار درمانجو)
۱۸۵. غلبه بر بی‌خوابی (راهنمای درمانگر)
۱۸۶. رشد و تقویت مهارت‌های ادراکی حرکتی
۱۸۷. مبانی آموزش و پرورش کودکان استثنائی
۱۸۸. حفظ انگیزه، تحقق رویاها
۱۸۹. راهنمای عملی حل مسئله‌مدار در افسردگی و اضطراب
۱۹۰. مشاوره در مدارس
۱۹۱. مبانی ماساژ تایلندی
۱۹۲. جامعه‌شناسی جنگ
۱۹۳. خانواده درمانی و تحلیل رفتار متقابل
۱۹۴. راهنمای کامل روان‌درمانی بزرگسالان
۱۹۵. پاسخ‌های برانگیخته شنوایی
۱۹۶. درمان سیستمی و توانمندسازی خانواده‌های معتادان
۱۹۷. پژوهش و ارزیابی در مددکاری اجتماعی
۱۹۸. مبانی امید و امیددرمانی
۱۹۹. معلم مدرسه ما
۲۰۰. یک فکر، یک خنده
۲۰۱. مشاوره و روان‌درمانی در توانبخشی معلولین
۲۰۲. سرگذشت هرکس در NLP
۲۰۳. روانکاوی میلتون اریکسون
۲۰۴. شناخت مشکلات هیجانی
۲۰۵. مدیریت انگیزش
۲۰۶. رشد گفتار در کودکان فارسی زبان
۲۰۷. اصول برقراری رابطه انسانی با کودک و نوجوان
۲۰۸. کار درمانی سالمندان
۲۰۹. ازدواج موفق در فرهنگ ایرانی
۲۱۰. یکصد پرسش و پاسخ دربارهٔ اختلال افسردگی یا دوقطبی کودکان
۲۱۱. یکصد پرسش و پاسخ دربارهٔ اختلال نقص توجه / بیش‌فعالی بزرگسالی
۲۱۲. یکصد پرسش و پاسخ دربارهٔ اسکیزوفرنی کودکان
۲۱۳. یکصد پرسش و پاسخ دربارهٔ وسواس کودکان
۲۱۴. مقابله با استرس مطالعه
۲۱۵. تمرین زوج‌درمانی هیجان‌مدار

njeh Pub

Love & Will

Rollo May

Translated By
Sepideh Habib, MD.

"عشق و اراده" اثر برجسته‌ی یکی از پیشگامان روان‌شناسی وجودی آمریکاست. در این کتاب که به گفته رولومی محصول ۳۰سال تامل، تجربه وتخصص اوست، سرگذشت دو خصیصه بنیادی یعنی عشق و اراده را در جوامع انسانی از نگاه اسطوره‌ای تا مدرنیته رمز گشایی می کند. در این اثر نویسنده با بهره‌گیری از داشته‌های معرفتی و در چشم‌اندازی وجود گرایانه همه‌ی لایه‌ها و مراتب عشق و اراده را می کاود و جلوه‌ها و آسیب‌های آن را می‌نماید و دست آخر نشان می‌دهد که چگونه زورمداران و به ویژه سرمایه‌داری جهانی بر نابودی عشق و اراده کمربسته‌اند. نویسنده در این اثر تناقص عشق و اراده را می‌گشاید و با نقدهای دقیق و منصفانه راه‌های برون رفت از این آشفتگی را نشان می‌دهد.

امید و اطمینان دارد که مطالعه این اثر برای همه اقشار کتاب خوان سودمند و امید بخش خواهد بود.

قیمت: ۳۰۰۰۰ تومان
ISBN:978-600-250-010-6
9 786002 500106

تهران: خیابان استاد مطهری، خیابان سلیمان خاطر، کوچه اسلامی، پلاک۴/۲
تلفن: ۸۸۸۴۲۵۴۳ - ۸۸۸۴۶۱۴۸ - ۸۸۸۱۲۰۸۳ ص.پ : ۴۱۴۶-۱۴۱۵۵
دفتر پخش دانژه : ۶۶۴۷۶۳۷۵ - ۶۶۴۶۲۰۶۱ فکس: ۶۶۴۷۶۳۸۹
www.danjeh.org - info@danjeh.org